John Stuart Mill

Eseuri etice

Colecţia cărţilor de seamă

Redactor: Irina Ilie

© Editura Paideia, 2003
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
75104 Bucureşti, România
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.47
e-mail: paideia@fx.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CANDIESCU, CĂLIN
Raportul dintre matematică şi logică la Octav Onicescu /
Călin Candiescu. - Bucureşti : Paideia, 2002
124 p. ; 16,5 cm. - (Studii şi eseuri)
Bibliogr.
ISBN 973-596-082-6

51(498)Onicescu, O.

John Stuart Mill

Eseuri etice

Traduceri de
Mădălina Băieţii,
Raluca Tirin,
Alexandra Jipa,
Cosmina Benyovsky,
Andrei Vasilescu
şi Valentin Mureşan

Revizuirea traducerilor şi note
de Valentin Mureşan

PAIDEIA

Cuprins

Cuvânt înainte 7

Consideraţii asupra filosofiei lui Bentham 29
Discursul lui Sedgwick 45
Bentham 85
Logica ştiinţelor morale 131
Whewell despre filosofia morală 143

Glosar 189
Bibliografie selectivă 191

Cuvânt înainte

Utilitarismul este filosofia morală cea mai amplu discutată şi cea mai temeinic articulată teoretic din peisajul cultural european. Originile sale moderne ne trimit în Anglia secolului al nouăsprezecelea, la opera unor autori iconoclaşti, care au îndrăznit să sfideze nu numai sacralizata ordine politică şi economică a vechiului regim, dar şi ordinea lui axiologică, în particular cea morală, punând prin acest act de opoziţie vizionară chiar bazele doctrinare ale democraţiilor liberale moderne. Printre aceste figuri legendare se numără la loc de cinste şi gânditorul ale cărui eseuri etice sunt traduse acum pentru prima oară în limba română, John Stuart Mill.

John Stuart Mill (1806 – 1873) se bucură de renumele de a fi cel mai important filosof britanic al secolului al nouăsprezecelea. A fost o personalitate complexă – filosof, economist, jurnalist, polemist redutabil şi activist politic – o personalitate ce a rămas celebră nu numai prin aceea că a sintetizat în mod unic tradiţia empiristă şi liberală a ţării sale, ci şi printr-o extravagantă copilărie, petrecută sub semnul învăţării din cea mai fragedă pruncie a unor subiecte menite prin tradiţie vârstei maturităţii: a învăţat limba greacă la 3 ani, latina şi aritmetica la 8 ani, logica la 12 ani, la 13 ani studia economia politică, după ce trecuse deja prin dialogurile lui Platon ori *Retorica* lui Aristotel. Copilăria, avea el să constate mai târziu, a fost ceva ce i-a scăpat printre degete. Autorii acestei educaţii de seră erau tatăl său, James Mill – un intelectual de origine scoţiană stabilit la Londra, autor al unor lucrări de psihologie şi istorie, jurnalist şi militant politic – precum şi celebrul jurist şi filosof al dreptului Jeremy Bentham, prieten al familiei. Tânărul Mill a crescut şi s-a format în mediul unor cunoscuţi intelectuali „radicali" ai vremii (vom aminti doar pe David Ricardo şi Alexander Bain), fiind educat, în casă, în spiritul liberei cugetări şi al valorilor liberale; tatăl său a refuzat cu obstinaţie înscrierea lui în şcolile publice, considerate o anexă a Bisericii şi deci incapabile să-i ofere o educaţie modernă şi independentă.

J.S. Mill şi-a urmat tatăl ca funcţionar la *India House*, compania care asigura administrarea coloniei indiene, de unde a

plecat în 1858, odată cu dizolvarea instituţiei. În acelaşi timp, şi-a format o vastă cultură filosofică, economică, juridică şi politică, studiind autori britanici, dar şi continentali (Helvetius, Rousseau, Comte, Saint-Simon etc.); însă abia studiul unor lucrări ale lui J. Bentham i-a oferit – cum o spune singur în *Autobiografie* (1873) – „un crez, o doctrină, o filosofie, ... o religie": „Din vara lui 1821, când l-am citit pentru prima oară pe Bentham, şi în special odată cu editarea revistei *Westminster Review*, am avut ceea ce s-ar putea numi pe drept cuvânt un ţel în viaţă: acela de a fi un reformator al lumii. Concepţia mea cu privire la propria-mi fericire a fost complet identificată cu acest ţel". Şi aceasta datorită conştientizării cu acest prilej a unui posibil *principiu unificator* al tuturor cunoştinţelor practice ale epocii, de la cele morale, la cele juridice şi politice: „principiul utilităţii" sau „principiul celei mai mari fericiri": „Faptul că moralitatea acţiunilor depinde de consecinţele pe care ele tind să le producă este doctrina persoanelor raţionale din toate şcolile; faptul că felul bun sau rău de a fi al acelor consecinţe e măsurat doar prin plăcere şi durere, e toată doctrina şcolii utilităţii şi e ceva specific ei" – va scrie Mill în celebrul său eseu *Bentham* (1838).

Alături de alţi tineri înzestraţi, el a făcut prozelitism în jurul doctrinei lui Bentham (numită cu emfază „doctrina utilitaristă") în cadrul mai multor cercuri intelectuale şi politice londoneze, animând în final grupul aşa-zişilor „radicali filosofi", intelectuali şi politicieni cu credinţe antiaristocratice care visau o răsturnare radicală a scenei politice engleze – şi nu numai engleze – prin înlăturarea unui regim de sorginte aristocratică şi instaurarea unuia cu adevărat democratic, promovând un partid popular, un partid al „majorităţii numerice", drept contrapondere la tradiţionalele partide Whig şi Torry, considerate amândouă purtătoarele „intereselor malefice" ale aristocraţiei conservatoare. Parlamentar între anii 1865 şi 1868, Mill şi prietenii săi au făcut propuneri de avangardă, cum ar fi recunoaşterea egalităţii în drepturi a femeilor şi bărbaţilor sau reprezentarea proporţională a minorităţilor. Omul politic J.S. Mill a simbolizat acea alianţă dintre stânga intelectuală şi proletariat care a stat la baza formării socialismului britanic (K. Britton). S-a căsătorit în 1860 cu Harriet Taylor, care a înrâurit sensibil filosofia lui socială. A devenit celebru cu vastul său tratat de logică şi metodologia ştiinţei, *A System of Logic* (1843), o carte după care s-a învăţat logica în universităţile engleze timp de multe decenii; sinteza sa a economiei politice clasice, *Principles of Political Economy* (1848), i-a asigurat de asemenea

un loc în istoria economiei politice; dar cele mai cunoscute lucrări ale sale au rămas cele de filosofie morală şi politică, *Despre libertate* (1859) şi *Utilitarismul* (1861), care îl plasează în istorie nu numai ca pe unul dintre părinţii liberalismului modern, ci şi ai utilitarismului ca filosofie practică, în speţă morală. Mai recent, el e privit şi ca unul dintre precursorii importanţi ai feminismului, graţie lucrării sale de pionierat în domeniu, *The Subjection of Women* (1869). J.S. Mill nu a fost nici pe departe un gânditor de cabinet; a fost mai degrabă „un amestec de Keynes, Popper, Rawls şi Soljeniţîn" (J. Skorupski), care nu a ezitat, spre sfârşitul vieţii, să rişte erodarea credibilităţii sale intelectuale pe altarul radicalismului său politic. A murit în 1873, fiind îngropat în Franţa, la Avignon, alături de soţia sa.

Doctrina unor autori de anvergura lui J.S. Mill trebuie privită în sistemicitatea ei. Tratatul său de logică şi metodologia ştiinţei, *A System of Logic*, e relevant nu numai pentru logica ştiinţelor naturii, cum se crede de regulă, ci şi pentru mai buna înţelegere a teoriei sale politice şi morale. Mill s-a format şi a creat în contextul istoric al efervescenţei intelectuale şi politice din jurul valorilor iluminismului. Trei au fost marile coordonate-cadru ale filosofiei sale: disputa metafizică generală dintre naturalism şi idealism; influenţa covârşitoare a modelului gnoseologic oferit de mecanica newtoniană; dezvoltările teoretice novatoare din spaţiul reflecţiei etice – corelate prin substanţa lor cu transformările socio-politice revoluţionare ale Occidentului. Mill a fost un adept al *naturalismului*, al filosofiei conform căreia fiinţa umană este o parte integrantă a naturii, nu o creaţie divină; fiinţa umană e supusă ordinii naturale cauzale şi e studiată ca atare de ştiinţă. Oamenii sunt descrişi din această perspectivă ca ansambluri cauzale complexe, prinse, la rându-le, în lanţul cauzal uriaş al întregii naturi. Într-un sens mai tehnic, „naturalismul" lui Mill a fost înţeles, pe de o parte, ca promovare a crezului că fenomenele mintale, de natură cognitivă sau afectivă, sunt fenomene observabile ce au loc în fiinţele umane privite ca entităţi naturale şi, pe de altă parte, ca ferma convingere că problemele acţiunii şi reglementării acesteia (problemele morale, politice, juridice, sociale etc.) pot fi întemeiate pe primele ca pe un fundament solid şi ultim. Prin asemenea convingeri, care formau ceea ce se considera a fi ideologia „progresistă" a epocii, Mill era copilul iluminismului. Într-o Mare Britanie dominată nu numai de ştiinţa newtoniană, ci şi de prelungirea ei practică – revoluţia tehnologică

şi industrială –, filosofia cea mai atrăgătoare era *empirismul*, garantat de celebrele nume ale lui Bacon, Hume, Locke sau Bentham. Nu a fost o întâmplare, aşadar, că Mill a optat pentru o gnoseologie generală conform căreia *întreaga* ştiinţă se bazează pe fundamente obţinute *inductiv*, deci are o natură ipotetică, „incertă": „Axiomele sunt doar o clasă, clasa cea mai universală de inducţii din experienţă. ... Ştiinţele deductive sau demonstrative sunt toate, fără excepţie, ştiinţe inductive". Teza sa epistemologică generală este că toate ştiinţele trebuie reconstruite ipotetico-deductiv. Dar, într-o schemă ipotetico-deductivă, numai deducerea teoremelor e logic-necesară, axiomele rămânând ipoteze incerte sau chiar false (*e.g.* ipoteza geocentrică a lui Ptolemeu, pe care s-a putut totuşi construi deductiv o ştiinţă matematică a Cosmosului, considerată adevărată timp de o mie de ani). Adevărurile geometriei, de exemplu, sunt adevăruri necesare numai în sensul că „decurg necesarmente din asumpţii"; dar asumpţiile sunt adevăruri aproximative, inductive. „Premisele asumate" ale fizicii sau economiei politice „nu se poate pretinde că sunt într-un acord universal cu faptele"; ele sunt adevărate numai „în abstract", pentru anumite condiţii ideale, „pur imaginare". Raportate la fapte, ele nu sunt decât o „aproximare mai bună sau mai rea a adevărului".

Sfârşitul lucrării *A System of Logic* conţine novatorul capitol privitor la „logica ştiinţelor morale". Mill încearcă aici – în cadrele acestei epistemologii empiriste bazate pe principiul inducţiei – fundamentarea unei *teorii generale a raţionalităţii comportamentului uman*, prin introducerea distincţiei dintre „ştiinţe" şi „arte". Ştiinţele sunt corpuri de propoziţii *descriptive,* nomotetice, care explică felul în care *stau* lucrurile; artele sunt corpuri de propoziţii *prescriptive*, care arată cum *trebuie* să stea lucrurile. Artele se întemeiază pe ştiinţele corespunzătoare: de exemplu, „arta mecanicii practice" (mecanica inginerească) se întemeiază pe „ştiinţa mecanicii"; „arta educaţiei" se întemeiază pe ceea ce spera Mill să fie o nouă ştiinţă, „etologia" sau „ştiinţa caracterului"; „arta guvernării" (care include arta „legislaţiei") se întemeiază pe „ştiinţa politicii" (care include şi „economia politică"); în fine, „arta moralei" sau etica se întemeiază pe „ştiinţa naturii umane şi a societăţii" în ansamblul ei, care are ca bază ultimă teoria fundamentală a naturii umane, *psihologia asociaţionistă* a lui Hartley. Arta cea mai generală este aşa-zisa „artă a vieţii", arta de a trăi raţional, având trei domenii distincte: domeniul moralităţii (ceea ce e „corect" – *right* – să faci), domeniul „oportunului" sau

al politicilor (ceea ce e oportun sau folositor ori, la limită, prudent să faci) şi domeniul „esteticii" sau frumuseţii caracterului (ceea ce frumos *să fii*). Principiul ei fundamental e „principiul ultim al teleologiei", forma cea mai generală a benthamianului principiu al utilităţii: *e dezirabil să faci şi să fii în aşa fel încât să sporeşti fericirea generală.* Fericirea e înţeleasă de Mill ca plăcere şi absenţă a durerii. Standardul comportamentului raţional – în morală, în politică, în legislaţie – este aşadar maximizarea utilităţii sau a fericirii *tuturor*, a fericirii „majorităţii numerice", nu doar a fericirii proprii. Utilitarismul lui Mill e un *hedonism altruist*. În spatele acestui principiu regăsim latent idealul politic al radicalilor filosofi: dislocarea ordinii sociale bazate pe principiul precumpănirii interesului minorităţii (aristocraţiei) şi înlocuirea ei cu o ordine întemeiată pe principiul bunăstării „poporului".

Teoria acţiunii morale şi politice a lui Mill e o teorie *consecinţionistă*: valoarea morală sau de oportunitate a acţiunilor (sau a regulilor, ori instituţiilor) derivă din valoarea consecinţelor acestora, tratate în termeni de sold al plăcerilor în raport cu durerile provocate tuturor celor afectaţi. Spre deosebire de calculul benthamian, simplu, al fericirii, bazat pe ideea comensurabilităţii cardinale complete a plăcerilor şi durerilor, Mill introduce ideea distincţiei de natură a plăcerilor şi durerilor (intelectuale, respectiv corporale) şi, în consecinţă, mai complicata schemă a unei ierarhii ordinale a lor, decidabilă printr-o evaluare cantitativ-calitativă de către idealii „judecători competenţi". Teoria măsurării plăcerilor la Mill nu trebuie înţeleasă atât ca o încercare de a elabora o metodologie empirică de evaluare efectivă a consecinţelor acţiunilor (încercarea aceasta a fost un eşec), cât ca o tentativă de identificare a condiţiilor *ideale* pentru un calcul (cantitativ-calitativ) raţional; cât priveşte aplicarea efectivă a unui asemenea calcul, aceasta pare a intra mai puţin în preocupările lui Mill. Ceea ce rămâne mai interesant de urmărit e măsura în care – pe fundalul despărţirii sale critice de Bentham – Mill a anticipat o serie de dezvoltări ulterioare ale utilitarismului; căci la el putem regăsi intuiţii surprinzătoare, necaracteristice aşa-zisului „utilitarism clasic", sugerând mai mult decât un utilitarism acţional (cum l-au interpretat primii comentatori), sugerând anume un utilitarism normativ (J. Urmson) sau un utilitarism acţional multi-nivelar (R. Crisp) sau, de ce nu, un utilitarism motivaţional şi caracterial, ori chiar un utilitarism biografic; căci, fără a fi întru totul explicit, Mill sugerează că teoria sa generală a raţionalităţii comportamentului nu se aplică doar la acţiuni singulare, ci şi la reguli, motive, dispoziţii şi, pe

ansamblu, la *vieţi* (biografii). Cei ce mai cred că un utilitarism atât de timpuriu ca acela al lui Mill ignoră *motivele* acţiunii (exaltate de kantieni) sau caracterele (cultivate de eticienii virtuţii) se înşală; chiar dacă acestea fac obiectul „artei esteticii", şi nu al „artei moralităţii", ele îşi păstrează întreaga relevanţă, aceeaşi acţiune putând primi o calificare *morală* (în funcţie de consecinţele ei asupra fericirii generale) şi una *estetică* (în funcţie de valoarea motivului care a cauzat-o). O întreagă arhitectură de principii de evaluare (şi de arte corespunzătoare) e elaborată plecând de aici, într-o formă mai mult sau mai puţin explicită, dar încercând să ofere un răspuns la întrebarea dacă o acţiune sau regulă de conduită e *dreaptă* ori nedreaptă, *morală* ori imorală, *oportună* ori inoportună, *prudentă* ori imprudentă, în fine, dacă o persoană are un caracter *nobil* sau nu. În această eflorescenţă de criterii de evaluare şi de calificative valorice ale teoriei sale generale a acţiunii, Mill nu neagă faptul că o acţiune poate fi numită *laşă* dacă e făcută de un caracter laş (care e un viciu), dar consideră că, în condiţiile în care consecinţele ei anticipate („intenţia" ei) sunt bune, ea trebuie numită *moralmente corectă*. Laşitatea, curajul, cumpătarea şi toate celelalte virtuţi şi vicii tradiţionale trebuie să devină, după părerea lui Mill, obiectul de studiu al unei viitoare arte a *esteticii caracterului*; ele nu ţin propriu-zis de „etica practică".

Convingerea lui Mill e că artele practice (morala, politica, estetica etc.) trebuie întemeiate pe ştiinţe adecvate şi că se află în curs de constituire nu doar o artă a vieţii, ci şi o „ştiinţă a naturii umane" (sau o „ştiinţă morală"), de tip nomotetic, urmând modelul ştiinţelor fizice, care are ca bază teoretică ireductibilă *psihologia*; ea ar urmări să studieze „actele de gândire, simţire şi acţiunile fiinţelor umane, dar va atinge perfecţiunea ideală a unei ştiinţe numai atunci când ne va permite să prezicem cum va gândi, simţi sau acţiona un individ de-a lungul vieţii sale cu aceeaşi certitudine cu care astronomia ne permite să prezicem locurile şi mişcările corpurilor cereşti". Această „ştiinţă morală", descrisă aici în termeni atât de laplaceeni, ar cuprinde *psihologia* sau ştiinţa minţii, adică legile ultime ale compunerii şi asocierii fenomenelor mintale; *etologia* (o propunere milliană) sau ştiinţa formării caracterului, ale cărei legi se construiesc pe legile primeia; *ştiinţa socială*, ce include sociologia (o recentă invenţie comptiană preluată de Mill) şi economia politică. Fenomenele sociale şi psihice – J.S. Mill s-a ocupat numai tangenţial de psihologie, dar s-a ocupat frontal de problemele economiei, taxelor, proprietăţii, socialismului şi democraţiei din perspectivă sociologică – sunt

aşadar procese cauzale, subordonate la ceea ce ar putea fi numit principiul individualismului metodologic: „Legile fenomenelor sociale nu sunt şi nu pot fi nimic altceva decât legi ale acţiunilor şi pasiunilor fiinţelor umane unite între ele în starea de societate. Acţiunile oamenilor şi pasiunile lor sunt subordonate legilor naturii umane individuale". Prin urmare, legile sociale sunt *deduse* din cele ale psihologiei individului. Societatea nu e nimic altceva decât un agregat de indivizi.

Pe un asemenea fundal „ştiinţific", concluziile „artei" sale politice decurg în mod firesc. Mill propune în *Utilitarismul* o *teorie a dreptăţii* (*justice*) bazată pe principiul utilităţii, având în centru conceptul de „drepturi" (*rights*): drepturile sunt o subclasă mai constrângătoare de datorii morale a căror garantare e asigurată de societate şi care se bazează pe promovarea celui mai vital tip de utilitate sau interes, anume cel al „securităţii". Mill susţine o teorie apropiată de ceea ce s-a numit ulterior, în filosofia drepturilor, „teoria revendicării" (*claim theory*): „Când spunem despre ceva că este dreptul unei persoane, înţelegem că acea persoană poate revendica justificat (*has a valid claim*) societăţii să o protejeze în posesia acelui ceva, fie prin forţa legii, fie prin cea a educaţiei şi opiniei".

Prin eseul *Despre libertate*, Mill a oferit un adevărat manifest al *liberalismului* modern. Un liberalism bazat pe o etică teleologică, diferit de variantele contractualiste sau ale drepturilor naturale. Principiul fundamental al artei sale politice, menit să guverneze „raporturile bazate pe constrângere şi control", este *principiul libertăţii*: „Unicul scop care îi îndreptăţeşte pe oameni, individual sau colectiv, la ingerinţe în sfera libertăţii de acţiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea; unicul ţel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societăţii civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a împiedica vătămarea altora". Iar fundamentul ultim al acestui principiu este acelaşi standard al utilităţii, utilitatea implicată aici fiind însă una „în sensul cel mai larg, o utilitate care se bazează pe interesele de totdeauna ale omului ca fiinţă capabilă de progres". Aceste interese de totdeauna sunt spontaneitatea individuală şi autonomia raţională.

Pledoaria lui Mill este pentru respectarea individualităţii, a varietăţii caracterelor şi modurilor de viaţă, nu numai ca mijloc pentru procurarea fericirii, ci ca *parte* a ei. Dezvoltarea liberă a individualităţii, personalitatea completă, presupune ceea ce Mill numeşte capacitatea *autodezvoltării* (*self-development*) –

capacitatea de cultivare a fiinţelor umane *prin ele însele*, nu în conformitate obedientă cu convenţiile sociale ori cu prescripţiile elitei; fiecare trebuie învăţat să se autoguverneze, să-şi aleagă liber propriul plan de înflorire personală, lui revenindu-i în totalitate responsabilitatea făuririi propriului caracter. Ca bun ideolog al luminilor, Mill crede în ideea de *progres*, fiind convins că umanitatea avansează spre o stare de ideală înflorire personală şi de coeziune a idealurilor. Acest progres este şi unul în sfera autonomiei – a libertăţii omului de a decide singur cum să-şi proiecteze viaţa.

În prelungirea principiului său al libertăţii, Mill creionează şi liniamentele viziunii sale liberale despre „moralitatea dezbaterii publice", pledând pentru deplina libertate de gândire şi de opinie, sub rezerva restricţionării ei în cazul unor abuzuri (incorectitudini, calomnii etc.) cu ajutorul opiniei publice, dar nu al legii: „Faptele, de orice fel, care, fără nici o îndreptăţire, aduc prejudicii altora, pot fi – şi în cele mai importante cazuri acest lucru este absolut necesar – ţinute sub control prin dezaprobare, iar la nevoie chiar prin intervenţia activă a oamenilor. Libertăţii individului trebuie să i se pună aici o limită: el nu trebuie lăsat să pricinuiască rău celorlalţi".

Mill a fost unul dintre apărătorii regimului *democratic*, pe fondul luptei politice a radicalilor filosofi împotriva ordinii vechiului regim. Dar a fost un apărător lucid, avertizând asupra pericolelor „tiraniei majorităţii" şi „paternalismului" unui liberalism populist (împotriva ideii amestecului în viaţa persoanei cu pretinsul scop de a-i face mai mult bine decât poate să-şi facă singură). Istoria sângeroasă a terorii iacobine şi experienţa americană a conformismului şi mediocrităţii triumfătoare în politică l-au făcut să-şi manifeste teama atât faţă de excesele stânga cât şi faţă de cele de dreapta. El a rămas un liberal democrat, dar a fost conştient de pericolul la care e expusă dezvoltarea liberă a caracterelor de mecanismele democraţiei de masă.

În opinia lui Mill, ceea ce caracterizează statul liberal e asigurarea pentru *toţi* a libertăţii de a intra în dialog şi a-şi compatibiliza interesele, autoeducându-se în spiritul supremaţiei valorii care constă în promovarea fericirii generale. În schema liberalismului millian, întemeiată pe principiul libertăţii şi pe concepţia sa asupra dreptăţii, la loc de cinste stă regula respectării libertăţii de gândire şi a libertăţii cuvântului pentru fiecare cetăţean, fără discriminare. Totul fiind bazat pe principiul fundamental al utilităţii: statul trebuie să urmărească în ultimă instanţă promovarea *binelui general* prin intermediul acestor principii.

Cu toate criticile care i-au fost aduse, unele din motive politice, altele ca „erori" strict teoretice, doctrinele moral-politice ale lui Mill au oferit fundalul filosofic pentru ideologia ce a dominat Anglia – şi, de ce nu, întreaga Europă – la sfârşitul secolului al nouăsprezecelea. Căci intuiţiile de bază ale utilitarismului, ca şi ale liberalismului, nu sunt engleze, ci universal umane; s-a întâmplat numai ca un gânditor englez să le ridice, între alţii, la cel mai înalt nivel de articulare raţională. Influenţa şi prestigiul lui J.S. Mill în ultimele decenii ale secolului său – un secol plin de profeţi ai fericirii omenirii – au fost comparate cu cele ale lui Hegel, în Germania, şi ale lui Aristotel, în evul mediu târziu.

În domeniul filosofiei morale Mill nu a scris lucrări de amploarea şi sistematicitatea tratatului său *System of Logic*. Opera de referinţă în acest domeniu e eseul *Utilitarismul*, publicat în trei numere ale revistei *Frazer's Magazine* (1861) şi reluat în broşură doi ani mai târziu. Acest eseu nu e însă o operă redactată sistematic, cu acea viziune a ansamblului şi grijă pentru rigoarea şi completitudinea argumentării specifice unor asemenea lucrări; aşa cum recunoaşte Mill însuşi, textul a rezultat din alăturarea unor manuscrise de sertar, adunate în intenţia publicării unui manifest în favoarea mişcării utilitariste, asaltată de critici. De aici neajunsurile mult discutate ale textului: un anume caracter eliptic, stilul uneori confuz, golurile din argumentare, chiar unele „erori grosolane". Pentru a putea fi înţeles, un asemenea text te trimite inevitabil la alte lucrări ale autorului din acelaşi domeniu tematic. Acestea sunt, în principal, cartea a VI-a din *System of Logic*, precum şi o serie de eseuri polemice scrise de-a lungul timpului şi publicate, de regulă, în revista mişcării radicalilor filosofi, *Westminster Review*. E vorba de *Remarks on Bentham's Philosophy* (1833), *Blackey's History of Moral Science* (1833), *Sedgwick's Discourse* (1835), *Bentham* (1838), *Coleridge* (1840) şi *Whewell on Moral Philosophy* (1852). Lucrările mai târzii, *Auguste Comte and Positivism* (1865) şi *Three Essays on Religion* (1874) ar putea completa peisajul. Ele se află toate în volumul X al ediţiei standard a operelor lui Mill, *Collected Works of J.S. Mill,* editate de J.M. Robson. Fără lectura acestor eseuri este imposibilă astăzi exegeza acestui important filosof modern al moralei.

Traducerea pentru prima oară în limba română a unora dintre eseurile de filosofie morală ale lui J.S. Mill permite sesizarea nu doar a fundalului cultural al epocii, a dimensiunii polemice, vii, a

operei sale, ci şi a evoluţiei în timp a utilitarismului său. Aceste texte constituie, fără doar şi poate, o lectură necesară pentru corecta înţelegere a operei sale etice majore, *Utilitarismul,* făcând posibilă totodată plasarea filosofiei morale milliene în perspectiva inedită a istoriei ideilor.

La ce se referă eseurile cuprinse în această culegere?

„Consideraţii asupra filosofiei lui Bentham"

Eseul *Consideraţii asupra filosofiei lui Bentham* (*Remarks on Bentham's Philosophy*) a apărut anonim în 1833, ca anexă la lucrarea lui E.L. Bowler, *England and the English*, London, Bentley. Aşa cum rezultă din *Autobiografie*, Mill a scris acest eseu, ce cuprindea „o analiză critică a filosofiei lui Bentham", la cererea lui Bowler, care, încântat de text, l-a publicat în întregime ca anexă. După părerea lui Mill, aceasta a fost prima evaluare realistă a doctrinelor lui Bentham, cu părţile lor lăudabile, dar şi cu cele criticabile, după moartea acestuia în 1832. Mill consideră că statura lui Bentham e magnifică în calitate de gânditor şi reformator al dreptului, de filosof juridic, dar modestă în calitate de filosof moral.

Ceea ce critică Mill la magistrul său este un anume gen de unilateralitate a doctrinei sale utilitariste. Această interesantă reacţie timpurie a discipolului trebuia să-i pună imediat pe gânduri pe aceia care l-au considerat pe Mill un *utilitarist acţional* simplist. Or, Mill critică tocmai reducerea de către Bentham a principiului utilităţii la ideea elementară de estimare a valorii morale a unei acţiuni *exclusiv* după „consecinţele probabile" ale ei. Dacă o asemenea perspectivă ar putea satisface interesele juristului, centrat aproape exclusiv pe consecinţele faptelor, ea nu poate să le satisfacă pe cele ale filosofului moralei. Se conturează la Mill, încă din această perioadă, o idee –, din păcate nedezvoltată cu suficientă claritate nici măcar în lucrarea mai târzie *Utilitarismul* – care ne obligă să privim doctrina sa ca pe un *utilitarism sofisticat*, măcar prin sugestiile pe care le face, dacă nu prin dezvoltările sale explicite: anume ca o teorie etică normativă în care evaluarea acţiunilor şi regulilor exclusiv prin consecinţe e considerată insuficientă, parţială, căci nu doar plăcerile şi durerile *viitoare* sunt cele ce ne determină acţiunile (acestea sunt numite „interese" sau „intenţii"), ci şi „motivele" sau „impulsurile" care le *cauzează* şi, deci, le anticipează. În opinia

lui Mill, *caracterul*, cu virtuţile şi viciile lui, înţelese ca dispoziţii habituale, trebuie să joace un rol semnificativ în evaluarea *morală*. Or, Bentham a ignorat total această latură. Citit în această lumină, *Utilitarismul* ne apare drept ceea ce este cu adevărat: opera unui utilitarist revizionist, nu o simplă sinteză a utilitarismului epocii. Prin această schimbare, Mill nuanţează doctrina utilitaristă, făcând-o să absoarbă într-un mod *sui generis* un spaţiu teoretic ce-i părea străin, acela al teoriilor virtuţii.

Două chestiuni de detaliu se ridică aici: prima e observaţia că această evaluare a acţiunilor prin „motivele" care le-au cauzat (ignorarea motivelor e imputată adesea utilitariştilor tradiţionali ca un neajuns flagrant al doctrinei lor) are deocamdată un statut neclar; ea va fi transferată mai târziu, după *System of Logic*, unei arte diferite de arta moralităţii, anume „artei esteticii", ale cărei calificative vor fi distincte de cele morale (de „corect" şi „incorect"). În acest text suntem încă într-o etapă în care Mill plasează discuţia exclusiv în perspectivă *morală*, abia schiţata sa teorie a virtuţilor şi caracterului având aici o coloratură explicit morală. Acest fapt de istorie milliană ar trebui să facă plauzibilă ipoteza că, în mintea lui Mill din această perioadă, avea totuşi sens să vorbim, măcar cu anumite precizări, despre virtuţi *morale* şi virtuţi *nemorale*, ca şi despre o posibilă dublă calificare morală a aceleiaşi acţiuni: acţiunea X poate fi *moralmente corectă* (după consecinţele sale) şi, în acelaşi timp, *moralmente vicioasă* (după cauzele sale), de exemplu „laşă". O asemenea interpretare e compatibilă cu textul *acestui* eseu. Ea pare a fi de asemenea compatibilă cu textul *Utilitarismului*, în care se precizează că motivul nu ne spune nimic cu privire la moralitatea acţiunii, dar ne spune ceva cu privire la „evaluarea *morală* pe care noi o facem agentului" (II, 19n). După cum se vede, această evaluare plurală (a acţiunilor, a persoanelor, a regulilor etc.) rămâne în această din urmă lucrare un bun câştigat, iar apelativul „moral" e aplicat în mod neambiguu şi caracterelor. Ceea ce subliniază în plus eseul tradus aici, spre deosebire de *Utilitarismul*, este că, în optica lui Mill, evaluarea prin motive nu e numai a agentului, ci, indirect, şi a *acţiunii* cauzate.

A doua chestiune se referă la felul în care propune Mill să concepem această evaluare prin cauze: dacă evaluarea prin consecinţe e una bazată pe „deliberare", cea prin cauze e una „fără deliberare", printr-un fel de intuiţie sau de act al „imaginaţiei"; e gândul *imediat* de a nu putea face acea acţiune, gând care *anticipează* acţiunea. Avem oare aici o recuperare timidă, într-o formă modificată, a unei idei de bază a mult hulitei teorii a „simţului

moral"? Mill vorbeşte deseori despre posibila compatibilizare a celor două teorii, în anumite condiţii, ceea ce dovedeşte că el nu considera respectiva teorie un exemplu de aberaţie patentă, cum ar putea sugera unele pasaje polemice.

În fine, o altă idee care ar merita să fie subliniată e aceea legată de critica sa a clasificării benthamiene a motivelor. Pe acest fundal, Mill accentuează caracterul eronat al tezei psihologiei benthamiene, conform căreia fiinţa umană e animată numai de motive *egoiste*. Mill consideră că faptele arată că omul e determinat şi de motive altruiste, care sunt propriu-zis *morale*, de pildă cele ale patriotismului sau bunăvoinţei. Există persoane dominate în comportamentul lor de asemenea motive şi nimic nu ne poate împiedica să credem, apreciază progresistul Mill, că, printr-o educaţie adecvată şi prin instituţii corespunzătoare, toţi oamenii vor ajunge odată să fie astfel – *i.e.* să fie guvernaţi nu de interese personale, ci de principiul sporirii binelui general. Lumea morală ideală a lui Mill – fie ea şi numai un proiect teoretic – prin această trăsătură definitorie se caracterizează.

F. Priestley crede că, în această fază incipientă a evoluţiei gândirii lui Mill, ceea ce face el în eseul de faţă este mai degrabă o critică a împrumuturilor pe care le-a făcut Bentham din utilitarismul lui Helvétius şi Becaria: psihologia egoistă, reducerea motivelor la plăceri şi dureri, fără nici o altă specificare, restrângerea discuţiei la evaluarea acţiunilor, ignorând virtuţile sau motivele actorului etc. „Este clar că dacă sistemul acestor elemente este considerat a constitui doctrina pură şi ortodoxă (a utilitarismului), Mill este în acest moment un anti-utilitarist. Dar este de asemenea clar din eseu că nu aşa îi apăreau lucrurile lui Mill." El nu se percepea ca un eretic în raport cu ortodoxia benthamistă, ci ca un exponent tânăr al *adevăratei* credinţe utilitariste*.

„Discursul lui Sedgwick"

Discursul lui Sedgwick (*Sedgwick's Discourse*) este o recenzie la raportul lui Adam Sedgwick, profesor la Universitatea Cambridge, asupra situaţiei curiculei şi studiilor de la această universitate, publicat sub titlul *A Discourse on the Studies of the University*, în 1834. Recenzia vehement critică a lui Mill apare,

* F.E.L. Priestley, *Introduction* la *Collected Works of J.S. Mill*, vol. X, Routledge, 2000.

sub semnătura „A", în primul număr al revistei *London Review* (aprilie, 1835), editat chiar de el, şi e menită, între altele, să dea tonul noii publicaţii.

Eseul e plin de referiri la problematica învăţământului în cele două mari universităţi engleze, Cambridge şi Oxford, de la predarea ştiinţelor, la cea a disciplinelor filologice, istorice şi filosofice. Nu toate aceste detalii pedagogice ne interesează aici. Ceea ce ne interesează în primul rând e faptul că motivul scrierii acestei recenzii a fost furnizat de „marea indignare" produsă lui James Mill şi altor prieteni de „asaltul nestăpânit" al lui Sedgwick asupra psihologiei analitice şi eticii utilitariste, sub forma referirilor sale critice la Locke şi Paley. Un asemenea atac la adresa fundamentelor ideologiei radicalilor filosofi – hartleyanismul şi utilitarismul – merita o replică pe măsură. Cu acest prilej, tânărul Mill recunoaşte că a inserat în text şi propria sa viziune, în formare, asupra acestor subiecte, care nu se potrivea întotdeauna cu aceea a bătrânilor radicali. De altfel, la cererea tatălui său, el a scos din textul final mai multe pagini referitoare la ceea ce considera a fi „erorile moraliştilor utilitarişti" şi care erau privite de James Mill ca un atac neloial la adresa lui Bentham şi a sa.

Importanţa acestui eseu constă în aceea că reprezintă în ochii autorului său prima tentativă de a pune ceea ce Sedgwick numea „teoria utilitaristă a moralei" în adevărata ei lumină, sustrasă dogmatismului sectar în care risca să o cantoneze mişcarea politică benthamistă. Douăzeci şi cinci de ani mai târziu, în prefaţa la volumul *Dissertations and Discussions* (1859), Mill îşi aminteşte: „Recenzia la *Discursul* dlui Sedgwick, privită în sine, poate crea impresia unei adeziuni mai mari decât a fost cazul la filosofia lui Locke, Bentham şi, în general, la filosofia secolului al optsprezecelea, ca şi a unei percepţii inadecvate a deficienţelor ei; dar această imagine va fi rectificată în eseurile următoare asupra lui Bentham şi Coleridge" (CW, X: 494).

Contribuţiile la domeniul filosofiei morale aduse de acest eseu sunt conţinute în pasajele referitoare la deosebirile dintre teoria „simţului moral" şi cea a „utilităţii", în sublinierea faptului că ultima exclude o facultate perceptivă *sui generis* de tip moral şi se bazează exclusiv pe simţurile obişnuite şi pe intelect. Aceste pasaje sunt interesante pentru că aduc nuanţări şi completări la pasajele din *Utilitarismul* consacrate acestei dispute istorice şi lăsate acolo prea mult sub semnul elipticului. Desigur, în prelungirea reflecţiilor sale originale din 1833 asupra utilitarismului, Mill nu uită nici de această dată să impună în avanscenă cele *două* dimensiuni –

consecinţionistă şi cauzală – ale moralităţii acţiunii (cea de-a doua, ignorată de bătrânii radicali filosofi): moralitatea sau imoralitatea unei acţiuni, spune el, decurg din „influenţa acelor acţiuni *şi a dispoziţiilor din care emană*, asupra fericirii umane".

Interesant de urmărit e şi procesul acceptării treptate a apelativului „utilitarist" de către Mill şi prietenii săi: dacă în versiunea din 1835 a articolului el atribuie termenul lui Sedgwick şi îl pune între ghilimele, în versiunea revizuită din 1859 cuvântul e acceptat în mod firesc. Într-o notă a capitolului II al *Utilitarismului*, Mill ne reaminteşte că acest cuvânt a fost abandonat de grup pentru o perioadă, „dintr-un dezgust tot mai accentuat pentru tot ce semăna cu o lozincă sau emblemă de tip sectar", pentru a fi readoptat după aceea.

Recenzia raportului lui Sedgwick e unul dintre foarte puţinele locuri în care Mill aduce o nuanţă ce mi se pare esenţială pentru înţelegerea felului în care vedea el sensul „demonstraţiei" principiului utilităţii din *Utilitarismul*, IV: e vorba de precizarea că orice versiune credibilă a doctrinei utilitariste trebuie să „demonstreze" (*prove*) că principiul utilităţii „e adevărat" (*is true*) (CW, X: 52); „adevărul sau falsitatea principiului este principala problemă" a oricărei teorii utilitariste, adaugă Mill (CW, X: 57). Aceste pasaje – fără corespondent în alte lucrări – arată fără drept de apel că în mintea lui Mill demonstrarea principiului utilităţii nu era o chestiune vizând plauzibilitatea lui ori forţa sa de persuasiune, ci una privind dovedirea *adevărului* său; propoziţia prescriptivă de tipul obligaţiei care e acest principiu trebuie dovedită ca *adevărată*.

Desigur, pentru a fi demonstrat, ca şi pentru a fi infirmat, principiul trebuie adus „în forma lui cea mai bună". Replica dată de Mill lui Sedgwick se bazează pe presupunerea că, înainte de a încerca să faci critica unei doctrine etice, trebuie să-i identifici forma cea mai matură; or, utilitarismul lui Paley – cel criticat de Sedgwick – nu reprezintă o asemenea formă. O mare parte a eseului e consacrată evidenţierii acestor limite istorice ale doctrinei lui Paley, cu care „utilitarismul" *în genere* nu ar trebui confundat. Cu atât mai puţin utilitarismul lui Mill. În spatele criticilor milliene la adresa lui Paley, comentatorii nu au pregetat să bănuiască şi intenţii critice antibenthamiene. Încă din 1833, Mill criticase la Bentham teoria sa egoistă a naturii umane, ignorarea relevanţei morale a caracterului, confundarea moralului cu oportunul (*i.e.* judecarea acţiunii doar prin prisma consecinţelor calculabile, ceea ce poate fi suficient pentru un jurist, dar

nu pentru un moralist). Eseul *Sedgwick's Discourse* conţine pasaje importante care aduc în discuţie *pluralitatea tipurilor de consecinţe* care au relevanţă în „măsurarea moralităţii" acţiunilor: consecinţele „obiective", adică acelea asupra fericirii externe a indivizilor (luate doar ele în considerare de Paley şi Bentham) şi consecinţele „subiective" sau „asupra caracterelor aceloraşi persoane". Iată de ce Mill consideră că o bună teorie a moralei consecinţioniste a utilitarismului ar presupune o mai vastă înţelegere a problemelor educaţiei şi culturii umane, a legilor şi mijloacelor formării caracterelor, decât au posedat cei doi înaintaşi. Şi iată că observăm aici cum tema *caracterului* se conturează tot mai vizibil în etica utilitaristă a lui Mill, deosebind-o de cea a lui Bentham, şi anume în *două* ipostaze distincte: pe de o parte, ca problemă a măsurării fericirii prin luarea în considerare a tuturor consecinţelor relevante, inclusiv a celor „subiective"; pe de altă parte, ca problemă a *cauzelor* acţiunilor – interesantă pentru evaluarea persoanei (şi a acţiunii însăşi) dintr-un punct de vedere moral *sui generis* (CW, X: 56).

Remarci interesante mai întâlnim în legătură cu aceeaşi temă a „metafizicii" (*i.e.* teoriei naturii umane, *i.e.* psihologiei) greşite a lui Bentham şi Paley, care consideră omul ca fiind egoist prin natură şi caută explicaţii forţate ale convergenţei intereselor egoiste. Ei ar fi trebuit mai degrabă să observe, spune Mill, „partea neegoistă a naturii noastre", care e la fel de reală. Apoi s-ar fi putut ocupa şi de convergenţă.

În fine, dublând oarecum textul *Utilitarismului*, găsim aici pasaje relevante legate de obiecţia adusă de Sedgwick, după care utilitarismul e un eşec pentru că mult invocatele consecinţe nu pot fi calculate în majoritatea cazurilor concrete din cauza complicaţiei circumstanţelor sau a lipsei de timp. Mugurii a ceea ce s-a numit ulterior „utilitarismul normativ" al lui Mill apar aici sub forma tezei relevanţei „principiilor secundare" în evaluarea efectivă a acţiunilor, temă căreia autorul îi va consacra tot sfârşitul capitolului II al *Utilitarismului* său (vezi CW, X: 66).

În concluzie, „propriile puncte de vedere" ale lui Mill asupra acestui subiect, în anul 1835, când el avea 29 de ani, ar putea fi sintetizate astfel: aducerea în dezbaterea utilitaristă a problemei caracterului şi motivelor, includerea printre consecinţele relevante a efectului acţiunilor asupra caracterelor, nu doar asupra bunăstării exterioare a indivizilor şi, în fine, sublinierea rolului pe care-l joacă „principiile secundare" în aplicarea principiului prim al utilităţii.

„Bentham"

Eseul *Bentham* (*Bentham*) a fost publicat în august 1838, în revista *London and Westminster Review*, sub semnătura „A". Aşa cum spune în autobiografie, Mill voia să evidenţieze cu acest prilej mai cu seamă meritele filosofiei lui Bentham, neignorând totodată erorile şi deficienţele sale, dar fiind convins că doctrina acestuia merită o soartă mai bună, că ea a fost, din păcate, discreditată înainte de a-şi fi putut oferi toate roadele şi că a venit vremea unei evaluări lipsite de patos. În 1838, atât Bentham, cât şi James Mill trecuseră în nefiinţă, ceea ce face ca acest faimos eseu să fie prima tentativă de apreciere realistă a contribuţiilor lui Bentham, fără „cenzura" pe care bătrânul Mill şi-o exercitase în cazul *Discursului lui Sedgwick*. Cel mai bun semn al acestei dezinhibări e începutul eseului, unde omagiul e adus nu doar lui Bentham, ci şi celui mai important reprezentant al şcolii opuse, Coleridge, căruia îi va consacra un eseu separat, în 1840. Dacă Bentham e considerat cel mai important gînditor „subversiv" sau „critic" al vremii sale, reprezentînd idealurile clasei „progresiste", Coleridge e „conservatorul" care a reprezentat exemplar peste Canal spiritul metafizicii idealiste continentale.

Eseul abundă în teme relevante pentru mai buna luminare a filosofiei morale a lui J.S. Mill. Multe dintre criticile făcute lui Bentham sunt reiterate sau amplificate acum, ca şi laudele aduse, cum ar fi aceea privind metoda sa novatoare, „metoda detaliului", care-l racordează marilor savanţi ai epocii, sau teoria „sancţiunilor", reluată şi dezvoltată de Mill în *Utilitarismul*, III. Reluate şi nuanţate sunt şi opiniile reformatoare ale lui Mill însuşi, cum e aceea privind pluralitatea standardelor utilitariste, opusă „unilateralităţii" doctrinei benthamiene a moralei. Acum ni se spune explicit că „moralitatea" are „două părţi": una priveşte reglementarea „acţiunilor exterioare" prin consecinţele lor – aspect de care s-a ocupat din plin Bentham; şi una care priveşte „autoeducaţia", formarea independentă a propriilor noastre caractere, modelarea afectelor şi a voinţei noastre – care lipseşte complet la Bentham. Cea de-a doua nu poate exista fără prima! Aceasta revine la a înţelege conceptul de „consecinţă" a acţiunii într-un sens comprehensiv, care include atât efectele acţiunii asupra „intereselor lumeşti" ale persoanei, cât şi pe acelea ale influenţei ei asupra „reglementării afectelor şi dorinţelor noastre, sau ale altora" (CW, X: 98). E vorba de ceea ce el numise anterior „consecinţele externe", respectiv „consecinţele interne" ale acţiunilor.

Un pasaj celebru adaugă o contribuţie proprie suplimentară criticii sale mai vechi a unilateralităţii doctrinei morale a lui Bentham. Ceea ce spune acum Mill, apropiindu-se de soluţia pe care o va da în *System of Logic* (1843), este că Bentham ignoră *pluridimensionalitatea evaluării* acţiunilor: orice acţiune poate fi evaluată din trei puncte de vedere – moral, estetic şi simpatetic. Eroarea utilitariştilor tradiţionali e aceea de a le fi ignorat pe ultimele două. *Moralitatea* unei acţiuni depinde de „consecinţele sale previzibile" (utilitarism probabilist!); *frumuseţea* sau *nobleţea* sa (caracteristici *estetice*) depind de virtuţile caracterului pe care acţiunea le pune în evidenţă (virtuţile care o *cauzează*). Aici întâlnim primul loc în care Mill include *evaluarea acţiunilor prin cauzele lor* (prin motive) în categoria evaluărilor „estetice", nu morale. El nu uită să adauge că, din punct de vedere estetic, nouă ne poate „plăcea" sau „displăcea" o *persoană*, indiferent de valoarea consecinţelor acţiunilor sale. Moralitatea şi estetica se conturează ca două arte distincte. Cât despre evaluarea „simpatetică" (altfel destul de vagă), se poate observa că el nu mai dezvoltă ulterior subiectul, mai degrabă îl abandonează în favoarea sugerării unei arte a „oportunului" sau „politicilor" (*i.e.* a strategiilor de acţiune centrate pe eficacitatea relaţiei mijloc-scop). Merită să adăugăm că, în opinia lui Mill, *aceeaşi acţiune poate avea simultan calificări opuse* (pozitive şi negative) din puncte de vedere diferite: ea poate fi moralmente corectă şi totodată estetic deplorabilă (CW, X: 112).

Pasaje utile pot fi găsite şi pe problematica politică, subiacentă utilitarismului, legată de natura guvernării şi de poziţiile publice ale radicalilor filosofi. Dar cele mai interesante pagini se referă la vechea problemă a *aplicării* principiului utilităţii: decizia morală se ia îndeobşte aplicând „principiile secundare" sedimentate de tradiţie, o sedimentare făcută tacit, pe baza unui neconştientizat principiu al utilităţii; principiul prim intervine direct numai în caz de arbitrare a unui conflict al obligaţiilor. Iată o poziţie cvasiidentică cu aceea din *Utilitarismul*, II.

„Logica ştiinţelor morale"

Deşi nu e un eseu de sine stătător, am adăugat în această culegere traducerea capitolului 12 din cartea a VI-a a lucrării *A System of Logic*, capitol care încheie acest tratat de logica şi metodologia ştiinţei. Titlul cărţii a VI-a este *Logica ştiinţelor*

morale (*The Logic of the Moral Sciences*); după cum reiese din titlu, această parte a lucrării se ocupă de prelungirea reflecţiei logico-metodologice din restul cărţii la ştiinţele omului şi ale societăţii, propunând ca metodă potrivită de abordare ceea ce autorul numeşte „metoda deductivă inversă" sau „istorică". Ampla lucrare sistematică *A System of Logic* a apărut în 1843 (traducerea se face după ediţia din 1872, ultima revizuită de autor) şi a fost inclusă aproape imediat în programa de studiu a universităţilor Oxford şi Cambridge, unde a rămas timp de peste un secol, cu toate că atunci aceste universităţi se aflau sub tutela Bisericii anglicane. Un colleridgian, John Sterling, a declarat această lucrare „principalul nostru monument speculativ al acestei epoci", fiind încredinţat că ea „va dura mai mult decât Anglia"*. Lectura capitolului 12 este indispensabilă pentru înţelegerea filosofiei morale a lui Mill, în particular a *Utilitarismului*, căci ea oferă extinderi de perspectivă şi lămuriri punctuale având un grad de rafinare şi de precizie neegalat de celelalte eseuri (dar departe de a ne satisface întru totul).

Principala distincţie conceptuală introdusă aici, atinsă abia aluziv în *Utilitarismul*, este aceea dintre „ştiinţă" şi „artă". Mill constată un proces incipient de formare a „ştiinţelor morale" (psihologia, etologia, sociologia) şi a „artelor corespunzătoare", problematica morală aparţinînd, după părerea sa, domeniului artei, dar având totodată un solid fundament ştiinţific, în ultimă instanţă, în psihologia asociaţionistă. Mai mult decât atât, etica lui Mill se dovedeşte a fi (mai mult ca proiect) parte a unei teorii mai generale a raţionalităţii conduitei umane, a ceea ce Mill numeşte „arta vieţii", adică arta de a trăi raţional. Reluând şi modificând** o idee apărută în eseul *Bentham* (1838), autorul identifică trei „sectoare" ale artei vieţii: moralitatea sau etica practică (definită prin termenul valoric „corect"); sectorul oportunului sau prudenţei (acesta e domeniul politicilor sau strategiilor de acţiune care au drept unic criteriu valoarea consecinţelor pentru comunitate sau pentru agentul însuşi); şi, în fine, sectorul esteticului (în sensul *sui generis* de evaluare a frumuseţii ori nobleţii caracterului). Acestora le sunt apoi

---

* Vezi E. Eisenach, *Mill şi creştinismul liberal*, în G. Ene (ed), *Filosofia politică a lui J.S. Mill*, Polirom, Iaşi, 2000.

** În *Bentham* Mill vorbise de trei laturi ale unei acţiuni: latura morală, estetică şi simpatetică; ultima e înlocuită aici cu latura oportunităţii (în particular, a prudenţei).

subordonate celelalte arte: de la arta guvernării, la cea a construcţiilor sau a logicii. Din păcate, Mill nu clarifică nicăieri raporturile exacte dintre acestea şi nici felul în care ele se „întemeiază" pe ştiinţe. Totuşi, o idee clar enunţată e aceea că „arta vieţii" e bazată pe un principiu ultim, care e principiul cel mai general al oricărei arte, anume „principiul ultim al teleologiei": e dezirabil ca orice acţiune raţională să conducă în ultimă instanţă la sporirea fericirii omenirii. Un detaliu important în acest context e furnizat de nota de subsol adăugată în ediţiile ulterioare *Utilitarismului*: pentru Mill, principiul pe care a intenţionat să-l „demonstreze" în *Utilitarismul* nu e principiul *moral* al utilităţii, ci acest principiu cel mai general, *principiul ultim al teleologiei*. Această remarcă e esenţială pentru justa evaluare a unor pasaje cardinale din principalul eseu etic al lui Mill.

Fiecare artă particulară pare a avea un principiu prim al ei: arta construcţiilor are ca principiu prim „E dezirabil să avem construcţii", arta moralităţii are ca bază principiul moral al utilităţii, arta oportunului se bazează pe principiul utilitarist al oportunităţii, arta esteticii, pe principiul utilitarist al esteticii. Imaginea pe care o avea probabil în minte Mill era aceea a unei *ierarhii* de principii şi scopuri intrinseci, toate subordonate principiului ultim al teleologiei: artei vieţii „îi sunt subordonate toate celelalte arte deoarece principiile ei sunt acelea care trebuie să determine dacă ţinta (*aim*) specială a oricărei arte particulare e valoroasă şi dezirabilă şi care e locul ei pe scala lucrurilor dezirabile" (par. 6). Din nefericire, Mill nu elaborează în detaliu această intuiţie, lăsând comentatorului sarcina de a-i completa schema – ceea ce poate da naştere la o mulţime de interpretări divergente.

Tema „interiorităţii" (Eisenach), a puterii autotransformatoare a omului şi a responsabilităţii proprii pentru înflorirea caracterului său, revine şi ea în acest text. Mill reia aici ideea că acţiunile pot fi evaluate după cauze sau după consecinţe; pot exista acţiuni virtuoase care să fie moralmente greşite într-un caz particular, căci au drept consecinţă mai mult rău decît bine. În ultimă instanţă însă, criteriul de judecare a caracterului lor virtuos este surplusul de fericire produs pe ansamblu. Valoarea caracterului e determinabilă aşadar tot cu ajutorul standardului utilitarist; ea se face după felul de acţiuni (şi consecinţe) în care caracterul se manifestă în mod constant şi după câtă fericire iradiază el în jur prin simpla sa „existenţă" (par. 7).

În fine, textul din *System of Logic* e instructiv şi pentru aceia care, induşi în eroare de imprecizia stilului lui Mill din *Utilitarismul*, au putut crede că principiul utilităţii e o propoziţie *descriptivă*. El

e o propoziţie fundamentală *a artei* şi e, de aceea, *prescriptiv*: el impune sau recomandă ceva ca „trebuind" să fie sau „cuvenindu-se" să fie – „Trebuie să faci X". Relaţia sa cu propoziţiile descriptive ale psihologiei, sau chiar propriile sale componente descriptive sugerate de Mill, rămân însă chestiuni controversate.

„Whewell despre filosofia morală"

Eseul *Whewell despre filosofia morală* (*Whewell on Moral Philosophy*) a apărut în revista *Westminster and Foreign Quarterly Review* din octombrie 1852, ca recenzie la lucrarea *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, scrisă de William Whewell, profesor de filosofie morală la Cambridge şi cel mai important reprezentant al şcolii „simţului moral", principalul adversar teoretic al utilitariştilor.

Acest eseu e scris într-o perioadă în care criticii au reuşit să înfăţişeze publicului larg utilitarismul ca pe o doctrină hedonist-egoistă, ca pe o „filosofie a porcilor", cum i-a spus fără menajamente Carlyle. Strategia mai veche a lui Mill – anume aceea de a analiza într-un mod realist istoria recentă a utilitarismului, mai ales în varianta sa benthamiană, cu bunele şi cu relele sale – părea să fi dat greş, criticile sale adresate lui Bentham servind mai degrabă ca suport adversarilor acestuia decât ca impuls pentru o abordare nepasională. În jurul anului 1850, Mill s-a gândit la o schimbare de tactică, încercând să ofere o apărare mai directă a lui Bentham şi o formulare proprie mai nuanţată a principiilor fundamentale ale utilitarismului. Această schimbare nu semnifică o modificare a atitudinii teoretice critice a lui Mill faţă de neajunsurile filosofiei morale a lui Bentham, ci o tentativă de a salva „utilitarismul corect înţeles" de la discreditare. Eseul *Whewell despre filosofia morală* marchează debutul acestei noi tactici, care se finalizează odată cu publicarea eseului *Utilitarismul*, în 1861, eseu care „a fost mai degrabă o campanie decât un tratat filosofic", cum observă pe drept cuvânt F. Priestley.

Cititorul poate găsi în eseul tradus aici o expunere destul de amănunţită a doctrinei lui Whewell – ca model de teorie a simţului moral – precum şi o critică utilitaristă a acesteia. Multe dintre temele acestei controverse se regăsesc în *Utilitarismul*, însă fără ancorarea amănunţită în detalii istorice şi doctrinare de care beneficiază aici.

În rest, textul reafirmă – fără a evita în totalitate referirile critice la Bentham – doctrina utilitaristă în sensul ei revizuit,

millian, şi adaugă un omagiu adus lui Bentham ca jurist şi gânditor juridic. Merită să atragem atenţia asupra câtorva detalii interesante pentru gândirea lui Mill: mai întîi, să remarcăm teza lui că noţiunea de „prudenţă" (urmărirea interesului propriu) se referă la acţiuni *individuale*, pe când cea de „moralitate", la *clase* de acţiuni şi la reguli (CW, X: 180). Rezultă cu claritate de aici că interpretarea tradiţională a lui Mill ca utilitarist acţional e profund eronată: o crimă, chiar dacă ar aduce mai multe beneficii decât neajunsuri într-un caz individual, rămâne „incorectă moral" ca violare a unei reguli generale. Apoi, Mill invocă aici problema „excepţiilor". Utilitarismul, spre deosebire de kantianismul rigorist, e considerat a fi o filosofie morală flexibilă tocmai pentru că acceptă excepţiile la regulile stabilite; excepţii pe motive de oportunitate, dar care se pot cristaliza treptat şi sub forma unor „moralităţi ce iau naştere din circumstanţe particulare". În fine, tema relevanţei motivelor în evaluarea persoanelor şi acţiunilor este iarăşi reluată, deşi de data aceasta mult mai succint.

În sinteză, am putea spune că lectura eseurilor etice ale lui J.S. Mill e importantă pentru cel ce vrea să înţeleagă doctrina morală a utilitarismului clasic din mai multe puncte de vedere. În primul rând, ea ne plasează explicit în contextul istoric al polemicii utilitariste din prima jumătate a secolului al nouăsprezecelea şi ne oferă detalii preţioase, de natură socială, politică, economică, religioasă şi etică, în acest sens. Acesta e fundalul istoric pe care se desfăşoară celebra polemică din *Utilitarismul*, un fundal rămas, din păcate, implicit în această din urmă lucrare. În al doilea rând, găsim în eseurile traduse aici o prezentare deschisă şi detaliată a principalelor critici adresate în epocă mişcării utilitariste – ca mişcare benthamistă – precum şi o creionare a portretelor autorilor lor. Cel ce citeşte numai *Utilitarismul* va rămâne nesatisfăcut de misterul în care sunt lăsaţi semnatarii criticilor invocate acolo, ca şi de zgârcenia cu care ne sunt prezentate aceste critici. Din acest punct de vedere, eseurile de faţă luminează mai bine structura polemică a *Utilitarismului*. În al treilea rând, în lipsa lecturii directe a operelor criticate de Mill, putem înţelege mai bine din eseurile publicate aici detaliile principalelor teorii morale rivale, mai ales cele ale teoriei „simţului moral" în varianta sa cea mai matură, cea a lui W. Whewell. În al patrulea rând, lectura eseurilor etice milliene contribuie la satisfacerea uneia dintre condiţiile esenţiale ale oricărei hermeneutici corecte: plasarea comentatorului (şi) într-o perspectivă istorică. Utilitarismul a fost şi a

rămas o doctrină morală în evoluţie, iar sub pana lui Mill el a suferit câteva modificări semnificative, cu un puternic impact asupra parcursului ulterior al doctrinei. Aceste modificări pot fi înţelese numai sesizând nemulţumirile lui Mill faţă de utilitarismul lui Paley şi Bentham, care au constituit temeiurile zămislirii utilitarismului său *revizuit*. În fine, în al cincilea rând, aceste texte aduc o serie de completări punctuale, de mare subtilitate, teoriei morale prezentate în *Utilitarismul*, fără de care aceasta ar rămâne incompletă sau greşit înţeleasă; avem în vedere remarcile sale referitoare la „sectoarele" artei vieţii, la valoarea de adevăr a principiului utilităţii, la semnificaţia motivelor în evaluarea acţiunilor, la dezvăluirea intenţiei lui Mill de a „demonstra" în *Utilitarismul* ceea ce el numeşte „principiul ultim al teleologiei" etc.

Iată de ce considerăm că eseurile etice ale lui J.S. Mill nu trebuie privite ca o anexă facultativă la principala sa lucrare de etică, ci ca parte esenţială a corpului complex al operei sale de filosofie morală.

Traducerea textelor a fost realizată de Mădălina Băeţii (*Consideraţii asupra filosofiei lui Bentham* şi *Discursul lui Sedgwick*), Andrei Vasilescu şi Alexandra Jipa (*Whewell despre filosofia morală*), Cosmina Benyovsky şi Raluca Tirin (*Bentham*), Valentin Mureşan (*Logica ştiinţelor morale*). Revizuirea tuturor traducerilor a fost realizată de Valentin Mureşan.

În traducerea textelor am urmărit respectarea a două standarde majore: captarea corectă a sensului şi menţinerea cât mai aproape posibil de litera originalului. Această ultimă condiţie a impus realizarea unui *Glosar* pe care l-am respectat cu stricteţe în toate traducerile din Mill. Am evitat, în general, reformularea liberă a textului original din raţiuni stilistice sau de comoditate.

Toate textele cuprind, în paranteze pătrate, numerotarea paginilor din ediţia standard a operei lui J.S. Mill: J.M. Robson (ed), *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, 1961-1991 (33 volume), cu indicarea numărului volumului şi a numărului paginii. Aceasta permite trimiteri bibliografice la ediţia standard, în maniera uzuală: (CW, numărul volumului: numărul paginii), de exemplu, (CW, X: 152). Notele de subsol ale autorului au fost marcate cu cifre arabe, iar notele traducătorului cu asterisc.

August, 2002

Valentin Mureşan
Universitatea din Bucureşti

Consideraţii asupra filosofiei lui Bentham

Nu este deloc o sarcină uşoară să oferi o versiune prescurtată a opiniilor filosofice ale cuiva care a încercat să aşeze vastele subiecte ale moralei şi legislaţiei pe baze ştiinţifice; tot ceea ce vom încerca aici este o simplă schiţă.

Primele principii ale filosofiei dlui Bentham sunt acestea: că fericirea – înţelegînd prin acest termen plăcerea şi scutirea de durere – este singurul lucru dezirabil în sine; că toate celelalte lucruri sunt dezirabile doar ca mijloace în vederea acestui scop; şi deci că producerea celei mai mari fericiri posibile este singurul ţel firesc al întregii gândiri şi acţiuni umane şi, prin urmare, al oricărei morale şi guvernări; mai mult, că plăcerea şi durerea sunt singurii factori care guvernează în fapt conduita umană, oricare ar fi circumstanţele în care e plasat individul şi indiferent dacă el e conştient sau nu de aceasta.

Dl Bentham nu pare să fi aprofundat prea bine bazele metafizice ale acestor doctrine; el pare să fi tratat aceste baze mai mult în funcţie de expunerile făcute de metafizicienii care l-au precedat. Principiul utilităţii sau, cum l-a numit apoi, „principiul celei mai mari fericiri“[1] nu e demonstrat (*demonstrated*) în scrierile sale decât prin enumerarea unor formulări alternative folosite de obicei pentru a desemna regula vieţii şi prin respingerea tuturor acestora pe motiv că nu au nici un înţeles inteligibil şi, chiar mai mult, că presupun tacit o referire la consideraţii de utilitate. Astfel de formulări sunt: „legea naturii“, „justa raţiune“, „drepturile naturale“, „simţul moral“. Dl Bentham le-a privit pe toate acestea ca pe nişte simple camuflări ale dogmatismului, ca pe nişte scuze menite să instituie propriul *ipse dixit* ca regulă care să constrângă alţi oameni. „Toate acestea constau“, spune el, „în tot atâtea născociri pentru a evita obligaţia de a apela la un standard extern şi pentru a forţa cititorul să accepte opinia sau sentimentul autorului ca pe un temei în sine“[2].

---

[1] *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), în *Works*, 11 vol., Ed. John Bowring, Edinburg: Tait, 1843, Vol. I, p.1n.

[2] *Ibid.*, p. 8.

Acesta nu este totuşi felul cel mai corect de a-i trata pe cei ce cred în alte principii morale decât acela al utilităţii. Toate modalităţile de exprimare sunt folosite într-o manieră ignorantă de către oamenii ignoranţi; dar nici unul dintre aceia care au gândit suficient de profund şi de sistematic pentru a merita numele de filosof nu a presupus vreodată că *propriile* sale sentimente personale de aprobare şi dezaprobare trebuie să fie cu necesitate bine întemeiate, nemaiavând nevoie să fie comparate cu un standard extern. Răspunsul pe care asemenea persoane l-ar putea da dlui Bentham ar fi acela că, printr-o examinare inductivă şi analitică a minţii omeneşti, ei s-au convins că ceea ce noi numim sentimentele noastre morale (adică trăirile de satisfacţie şi aversiune pe care le resimţim când comparăm acţiunile noastre sau ale altor oameni cu standardul nostru al corectitudinii şi incorectitudinii) sunt o parte a constituţiei originare a naturii umane, tot aşa cum sunt dorinţa de fericire şi teama de suferinţă; că, într-adevăr, acele sentimente nu se asociază aceloraşi acţiuni în toate circumstanţele, dar nici nu urmează, atunci când se asociază acţiunilor, legea utilităţii, ci alte legi generale, care sunt aceleaşi pentru toată omenirea în mod natural, chiar dacă educaţia sau circumstanţele exterioare le-ar putea fi potrivnice, prin crearea unor asociaţii artificiale mai puternice decât ele. E adevărat că nu se poate da nici o demonstraţie (*proof*) că ar trebui să ne supunem acestor legi, dar nu se poate da vreo demonstraţie nici faptului că ar trebui să ne reglăm conduita în funcţie de utilitate. Tot ceea ce se poate spune e că urmărirea fericirii este naturală pentru noi; şi la fel se susţine că este respectul pentru anumite legi generale ale moralităţii, ca şi înclinaţia de a ne pune acţiunile în acord cu ele.

Oricine este la curent cu doctrinele etice ale şcolii lui Reid şi Stewart sau cu cele ale metafizicienilor germani (ca să nu mergem mai înapoi în timp) ştie că în acest fel ar suna răspunsul acestor filosofi către dl Bentham; şi e vorba de un răspuns pe care scrierile dlui Bentham nu sunt în stare să-l respingă în suficientă măsură. Căci este evident că aceste concepţii cu privire la originea distincţiilor morale *nu* sunt lipsite de orice înţeles precis şi clar, aşa cum afirmă el că ar fi toate viziunile de acest gen, nici nu pot fi acuzate că ar institui ca standard trăirile persoanei în cauză. Ele instituie ca standard ceea ce se presupune a fi (pe baza unor temeiuri considerate ca suficiente) instinctele speciei sau unele principii ale naturii noastre comune, la fel de universale şi inexplicabile ca şi instinctele.

A judeca asemenea doctrine e lucrul pe care l-ar putea face numai o metafizică mai profundă şi mai subtilă decât cea pe care o deţinea dl Bentham. Presupun că aceasta va fi judecata posterităţii, anume să arate că în ceea ce priveşte concepţiile sale despre ceea ce s-ar putea numi *philosophia prima*[3], spre a folosi expresia fericită a lui Hobbes, chiar şi atunci când el a avut deplină dreptate, sarcina de a *demonstra* (*prove*) că lucrurile stau astfel a revenit în cea mai mare măsură altora. Cel mai mare dintre defectele dlui Bentham, insuficienta sa cunoaştere şi preţuire a concepţiilor altor oameni, se manifestă constant în lupta sa cu umbra iluzorie a opiniei unui adversar, lăsând însă neatins fondul problemei.

După ce stabileşte principiul utilităţii, dl Bentham se preocupă, în cea mai mare şi mai valoroasă parte a lucrărilor sale, de construirea unei schiţe a eticii practice şi a legislaţiei, ca şi de completarea cu detalii a unor porţiuni ale acestei din urmă ştiinţe (sau, mai degrabă, arte), prin aplicarea uniformă şi neabătută a principiului său al celei mai mari fericiri, de la care caracterul sistematic şi remarcabil de coerent al intelectului său l-a împiedicat să se abată vreodată. Probabil că în scrierile nici unui alt filosof nu se pot detecta aşa de puţine contradicţii, aşa de puţine exemple de devieri, măcar momentane, de la principiile pe care el însuşi le-a stabilit.

Poate că e un noroc că dl Bentham a dedicat o parte mult mai mare din timpul şi din truda sa subiectului legislaţiei decât celui al moralei; căci mi se pare că modul în care a înţeles şi a aplicat el principiul utilităţii duce la obţinerea unor rezultate adevărate şi valoroase mai degrabă în prima decât în ultima dintre aceste două ramuri de cercetare. Recunoaşterea fericirii ca singurul lucru dezirabil în sine şi recunoaşterea producerii stării de lucruri celei mai favorabile fericirii ca singurul scop raţional, atât al moralei, cât şi al politicilor (*policy*), nu duc în nici un caz cu necesitate la doctrina oportunului (*expediency*), aşa cum a susţinut-o Paley, adică la canonul etic ce judecă moralitatea unui act sau a unei clase de acţiuni doar după *consecinţele* probabile ale acelui gen de act, în supoziţia că e în general practicat. Aceasta este într-adevăr o foarte mică parte din ceea ce o înţelegere mai largă a „principiului celei mai mari fericiri" ne-ar cere să luăm în considerare. Un anume gen de acţiune, ca de exemplu furtul sau minciuna, ar da naştere anumitor consecinţe rele pentru societate

---

[3] Thomas Hobbes, „Sive philosophia prima", Part II of *Elementorum philosophiae Sectio prima, De Corpore*, în *Opera philosophica*, Ed. William Molesworth, London: Bohn, 1839-45, Vol. I, pp. 81ff.

dacă ar fi practicat de obicei; dar acele consecinţe rele sunt departe de a constitui întreaga încărcătură morală a viciilor furtului sau minciunii. Am avea o viziune cât se poate de imperfectă asupra relaţiilor acestor practici cu fericirea generală dacă le-am presupune ca existând izolat şi separate. Toate actele presupun anumite dispoziţii şi deprinderi ale minţii şi inimii, care pot fi în sine stări de bucurie sau de tristeţe şi care trebuie să fie rodnice în *alte* consecinţe, distincte de acele acte particulare. Nici o persoană nu poate fi hoţ sau mincinos fără a fi mult mai mult decât aceasta; şi dacă judecăţile şi sentimentele (*feelings*) noastre morale privitoare la o persoană condamnată pentru unul dintre aceste vicii s-ar baza numai pe tendinţa dăunătoare a furtului şi minciunii, atunci ele ar fi parţiale şi incomplete; ar fi omise multe alte considerente, care sunt cel puţin la fel de „înrudite cu subiectul"[4] şi care, lăsate în afara viziunii noastre generale, ne pot face într-adevăr să învăţăm obiceiul de a le trece cu vederea, deşi ne este imposibil să nu fim influenţaţi de ele, în măsura în care ni se impun atenţiei, în anumite situaţii particulare.

Marea greşeală pe care trebuie s-o reproşez dlui Bentham ca filosof moral şi sursa celei mai mari părţi a răului temporar pe care trebuie să concedem că l-a produs în această calitate, alături de o cantitate mult mai mare de bine durabil, este următoarea: că el a confundat, practic, într-o mare măsură, principiul utilităţii cu principiul consecinţelor specifice şi a estimat, de obicei, aprobarea sau blamul datorat unui anume gen de acţiune doar din calcularea consecinţelor la care ar conduce acea acţiune dacă ar fi practicată în general. El a ilustrat din plin şi a contribuit în foarte mare măsură la răspândirea unui mod de gândire conform căruia orice tip de acţiune sau orice deprindere (*habit*) se consideră a fi pe deplin justificate dacă nu se poate dovedi că produc, prin consecinţele lor specifice, în mod necesar sau probabil, nefericirea agentului însuşi sau a altora; şi orice dezaprobare sau aversiune nutrită faţă de individ pe acest temei e catalogată din acest moment ca prejudecată sau superstiţie. Nu se ia în considerare (sau, cel puţin, nu se ia în considerare de obicei) dacă actul sau deprinderea în discuţie, deşi nu e neapărat dăunătoare în sine, nu ar putea face parte dintr-un *caracter* esenţialmente dăunător sau, cel puţin, esenţialmente deficient în privinţa unor calităţi care contribuie prin excelenţă la „cea mai mare fericire". E adevărat că aplicarea unui asemenea standard

[4] Whiliam Shakespeare, *Hamlet* (ed. Furness), V, ii, 152-3

ar necesita de regulă o pătrundere mult mai adâncă în problema formării caracterului şi o cunoaştere mai vastă a funcţionării interne a naturii umane decât cele posedate de dl Bentham. Dar, într-o măsură mai mare sau mai mică, el şi oricare altul judecă după acest standard; şi la fel fac chiar şi aceia care sunt atraşi, datorită unei concepţii incomplete, spre omiterea tuturor acestor elemente din cadrul speculaţiilor lor generale.

Când un moralist trece astfel cu vederea relaţia unui act cu o anume stare a minţii în calitate de cauză a lui, ca şi conexiunea sa, prin intermediul acelei cauze comune, cu clase şi grupuri largi de acţiuni în aparenţă puţin asemănătoare lui, atunci însăşi estimarea făcută consecinţelor actului respectiv se dovedeşte a fi imperfectă. Căci se poate afirma, cu puţine excepţii, că orice act are o tendinţă de a fixa şi perpetua o stare sau o caracteristică a minţii în care-şi are originea el însuşi. Şi dacă acel element important din relaţiile morale ale acţiunii nu e luat în seamă de moralist ca o cauză, probabil că nu va fi luat în seamă nici ca o consecinţă.

Dl Bentham este departe de a fi trecut cu vederea complet această latură a problemei. Într-adevăr, cele mai originale şi mai instructive capitole din prima sa mare operă, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, anume acelea despre *motive* şi *dispoziţii*, cred că deschid o cale directă şi largă spre aceste subiecte de maximă importanţă, în ciuda faptului că eu le consider parţial eronate. Nu e mai puţin adevărat că atunci când ajung să discute probleme particulare de etică, dl Bentham şi mulţi alţii care-i urmează exemplul resping de obicei orice examinare a acţiunii din perspectiva aspectelor ei generale (*its general bearings*) în raport cu întreaga fiinţă morală a agentului, punând un accent mai mare pe consecinţele specifice ale unei clase de acte; sau ei aruncă, putem spune, acele consideraţii pe un plan cu totul secundar, unde aproape că sunt pierdute din vedere. Şi făcând acest lucru, ei nu numai că diminuează valoarea multora dintre speculaţiile lor, privite doar în calitate de cercetări filosofice, dar au riscat mereu să comită serioase erori practice – şi, în multe cazuri, după părerea mea, le-au şi comis.

Totuşi, aceste neajunsuri ale concepţiei generale a dlui Bentham nu au fost de natură să diminueze semnificativ valoarea speculaţilor sale cu privire la cea mai mare parte a domeniului legislaţiei. Acelea dintre aspectele unei acţiuni (*the bearings of an action*) cărora dl Bentham le-a acordat o atenţie aproape exclusivă au fost tocmai cele cu care aproape numai legislaţia are

a face. Legislatorul porunceşte (*enjoin*) sau interzice o acţiune, fără a acorda prea multă atenţie excelenţei (*excellence*) morale generale sau josniciei pe care ea le presupune; el se uită la consecinţele pe care le are acel gen particular de acţiune asupra societăţii; scopul său nu este de a face oamenii incapabili să *dorească* o crimă, ci să-i descurajeze să o *comită* efectiv. Luând fiinţele umane aşa cum sunt, el se străduieşte să furnizeze acele mobiluri care să constrângă chiar şi persoanele cu dispoziţii în cel mai înalt grad opuse fericirii generale să se preocupe de ea în conduita lor reală, şi anume în măsura permisă de asemenea mijloace, fără ca inconvenientele să prepondereze. Deci o teorie care nu ia în considerare într-o acţiune decât consecinţele *acelei* acţiuni va fi în general suficientă spre a servi scopurile unei filosofii a legislaţiei. O asemenea filosofie va avea cele mai mari şanse să eşueze în luarea în considerare a problemelor sociale mai importante – teoria instituţiilor organice şi a formelor generale de organizare politică; pentru ca acestea să fie adecvat evaluate (spre deosebire de detaliile legislaţiei), ele trebuie privite ca fiind marile instrumente ale formării caracterului naţional, ale propulsării membrilor comunităţii către perfecţiune sau ale protejării lor de la decădere. Cum era de aşteptat într-o oarecare măsură, acesta e un punct de vedere din care dl Bentham contemplă rar asemenea chestiuni, cu excepţia cazului când urmăreşte unele ţeluri limitate sau parţiale. Iar această semnificativă omisiune este una dintre cele mai mari deficienţe, din cauza căreia speculaţiile sale asupra teoriei guvernării, deşi pline de idei valoroase, devin, în cele din urmă, după părerea mea, neconcludente în rezultatele lor generale.

Către acestea ne vom îndrepta mai mult atenţia în cele ce urmează. Totuşi, încă nu m-am achitat de sarcina cea mai plăcută, aceea de a aşterne pe hârtie o parte dintre contribuţiile pe care filosofia legislaţiei le datorează dlui Bentham.

Cea mai mare contribuţie dintre toate, aceea pentru care posteritatea va răsplăti cu cea mai mare onoare numele său şi care nu poate fi împărţită cu nimeni în prezent sau în viitor, este o contribuţie ce poate fi adusă numai o singură dată unei ştiinţe, anume aceea de a indica prin ce metodă de investigare poate fi ea *făcută* ştiinţă. Ceea ce Bacon a făcut pentru cunoaşterea fizică, dl Bentham a făcut pentru filosofia legislaţiei. Multe fapte fizice au fost descoperite înaintea epocii lui Bacon, iar înaintea epocii dlui Bentham omenirea era în posesia multor observaţii corecte şi valoroase asupra facerii legilor. Dar el a fost primul care a

încercat în mod regulat să deducă toate principiile secundare şi intermediare ale dreptului, prin inferenţă directă şi sistematică, din unica mare axiomă sau principiu al utilităţii generale. În toate sistemele de legi existente, acele principii sau dictoane (*dicta*) secundare în care rezidă chiar esenţa sistemelor s-au îmbogăţit în detalii; dar chiar şi atunci când ele au fost întemeiate pe concepţii cu privire la utilitate, nu au fost produsul nici unei cercetări ştiinţifice şi cuprinzătoare, având cel mai adesea un statut pur tehnic; cu alte cuvinte, au luat naştere din circumstanţe pur *istorice* şi, nefiind modificate când acele circumstanţe s-au schimbat, nu ne-au lăsat ca puncte de sprijin decât ficţiuni şi forme fără semnificaţie. Luaţi ca exemplu legea proprietăţii imobiliare (*real property*): această lege continuă până în ziua de azi să fie bazată în întregime pe doctrina feudală a posesiunii (*feudal tenures*), în vreme ce aceste posesiuni au încetat de mult să existe, fiind prezente doar în discursurile de la Westminster Hall. Nici *teoria* dreptului nu a fost într-o situaţie mai bună decât sistemele practice, juriştii speculativi neîndrăznind să facă mai mult decât o oarecare rafinare a maximelor tehnice ale acelui corp al jurisprudenţei pe care s-a întâmplat să-l studieze. Dl Bentham a fost primul care a avut geniul şi curajul de a concepe repunerea ştiinţei pe primele ei principii. Aceasta nu se putea face, nici măcar încerca, fără a pune în evidenţă, ca o consecinţă necesară, totala lipsă de valoare a multora dintre maximele care până atunci trecuseră peste tot ca principii ale dreptului, ca şi caracterul rudimentar şi lipsa de precizie a mai tuturora.

Mai mult, dl Bentham a luptat împotriva erorilor din sistemele existente de jurisprudenţă într-o manieră mai directă decât prin simpla prezentare a adevărurilor contrare. Forţa argumentului cu care a rupt în bucăţi maximele excentrice şi ilogice pe care sunt întemeiate diversele sisteme tehnice, ca şi aceea cu care a expus relele flagrante pe care ele le produc efectiv, e egalată doar de sarcasmul înţepător şi umorul rafinat cu care a ridiculizat absurdităţile lor şi de declamaţiile elocvente pe care le îndreaptă în mod constant împotriva acestora, uneori sub forma lamentaţiei, alteori sub cea a invectivei.

Aceasta a fost, deci, prima şi poate cea mai importantă realizare a dlui Bentham – completa discreditare a tuturor sistemelor tehnice şi exemplul pe care l-a dat de a nu trata legea ca pe un mister, ci ca pe o chestiune de afacere practică, în care mijloacele urmează să fie adaptate scopurilor, ca în oricare dintre celelalte arte ale vieţii. Chiar presupunând că nu ar fi făcut nimic

altceva, realizarea unui asemenea lucru egalează gloria celor mai mari binefăcători ai speciei umane din domeniul ştiinţei.

Dar dl Bentham, spre deosebire de Bacon, nu s-a mărginit doar să profeţească o ştiinţă, ci a făcut eforturi mari pentru crearea uneia. El a fost primul care a conceput, cu maximă precizie, ideea unui cod sau a unui corp complet de legi, ca şi trăsăturile distinctive ale părţilor lui esenţiale – Dreptul Civil, Dreptul Penal şi Dreptul Procedural. În primele două dintre aceste trei sectoare, el a adus contribuţii importante; pe al treilea, l-a creat efectiv. Potrivit deprinderilor sale de gândire, el a lansat cercetarea *ab initio* a unei filosofii sau ştiinţe pentru fiecare dintre cele trei ramuri. A făcut cu principiile acceptate ale fiecăreia ceea ce un bun cod ar face cu legile însele – a extirpat pe cele rele, substituindu-le cu altele, a repromulgat pe cele bune, dar într-o formă cu mult mai clară şi mai metodică, astfel încât cei ce erau înainte cât se poate de familiarizaţi cu respectivele principii de-abia le-au mai recunoscut ca fiind aceleaşi. Chiar şi vechile adevăruri, atunci când trec prin mâna sa, rămân atât de profund marcate, încât adesea el aproape că pare să pretindă descoperirea a ceea ce doar a sistematizat.

Creând filosofia Dreptului Civil, el nu a înaintat prea mult dincolo de fixarea pe o bază adecvată a celor mai generale principii ale sale şi de discutarea fugară a unora dintre cele mai interesante detalii ale lui. Aproape tot ceea ce a publicat în această ramură a dreptului este conţinut în *Traité de Législation*, editat de dl Dumont[5]. La partea cea mai dificilă şi cea care necesita cel mai mult o mână de maestru care să îi înlăture dificultăţile – nomenclatura şi organizarea Codului Civil – el a contribuit puţin, cu excepţia unor observaţii izolate şi critici ale erorilor predecesorilor săi. „Vue Générale d'un Corps Complet de Législation", inclusă în opera tocmai citată, conţine aproape tot ce ne-a lăsat el despre acest subiect.

În sectorul Dreptului Penal, el e autorul celei mai bune încercări de până acum de clasificare filosofică a delictelor. Ne-a lăsat într-o formă aproape completă teoria pedepselor (pentru care, totuşi, predecesorii săi au făcut mai mult decât pentru oricare altă parte a ştiinţei dreptului).

Teoria Procedurii (inclusiv cea a constituirii tribunalelor) a găsit-o într-o stare şi mai evident barbară decât aceea a celorlalte ramuri; şi a lăsat-o de departe în cea mai perfectă formă. Nici o problemă de importanţă practică nu a rămas nereglementată în

[5] 3 vol., Paris: Bossange, Mason şi Besson, 1802.

acest sector de maximă importanţă. Nu a lăsat aproape nimic de făcut pentru succesorii săi.

A arătat cu forţa demonstraţiei, a întărit şi a ilustrat în sute de moduri adevărul ideii că, înlăturând mare parte a regulilor şi formelor artificiale care câştigă teren în ţările numite civilizate şi adoptând modurile directe şi simple de investigare pe care toţi oamenii le folosesc în strădania de a descoperi fapte pentru cunoaşterea lor privată, este posibil ca ei să scape de cel puţin nouă zecimi din cheltuieli şi de nouăzeci şi nouă la sută din întârzierile procedurilor legale, nu doar fără nici o sporire, dar cu o aproape incredibilă diminuare a şanselor unor decizii greşite. De asemenea, a stabilit incontestabil principiile unei bune organizări judiciare: o împărţire a ţării în districte, cu *un* judecător în fiecare dintre ele, numit doar pentru o perioadă limitată, care să decidă în toate tipurile de cazuri; cu un adjunct subordonat lui, numit şi revocat de el; cu un recurs pentru toate cazurile, dar numai prin transmiterea de acte unei curţi supreme sau unor curţi constând fiecare dintr-un *singur* judecător şi fiind situate în metropolă.

Este imposibil, în limitele acestei schiţe, să încercăm să prezentăm mai detaliat principiile şi concepţiile dlui Bentham asupra acestei mari ştiinţe – care a devenit ştiinţă pentru prima oară în mâinile sale.

Ca analist al naturii umane (capacitate în care ar trebui să exceleze, înainte de toate, un filosof moral), nu îl pot situa prea sus pe dl Bentham. A făcut puţine în acest sector, în afară de faptul că a introdus ceea ce mie mi se pare o frazeologie înşelătoare şi că a furnizat un catalog al „izvoarelor acţiunii"[6], dintre care unele de cea mai mare importanţă sunt lăsate pe dinafară.

Principiul fundamental de la care începe el este acela că acţiunile fiinţelor capabile de simţire sunt în întregime determinate de plăcere şi durere; după care dl Bentham creează un *motiv* şi un *interes* corespunzător fiecărei plăceri sau dureri şi afirmă că acţiunile noastre sunt determinate de *interesele* noastre, de interesul *preponderent*, de *soldul* (*balance)* motivelor. Dacă aceasta ar însemna doar ceea ce am afirmat mai sus, că acţiunile noastre sunt determinte de plăcere şi durere, atunci acest mod simplu şi lipsit de ambiguităţi de a formula propoziţia este preferabil. Dar sub acoperirea acelei fraze mai obscure se strecoară, atât în mintea autorului, cât şi în cea a cititorului, un

[6] Vezi *A Table of the Springs of Action,* London: Hunter, 1817.

înţeles care merge mult mai departe şi care este complet fals: că toate actele noastre sunt determinate de plăceri şi dureri *în perspectivă* (*in prospect*), plăceri şi dureri pe care le aşteptăm în calitate de *consecinţe* ale actelor noastre. Acesta nu poate fi, sub nici o formă, susţinut ca adevăr universal. Plăcerea sau durerea care ne determină conduita sunt la fel de frecvent unele ce *preced* momentul acţiunii, ca şi unele care-i urmează. Într-adevăr, un om *poate* fi descurajat, în momente de ispită, de la a comite o crimă de frica de pedeapsă sau de remuşcarea pe care se teme că o va suferi *după* actul vinovat; iar în acest caz putem spune pe bună dreptate că a sa conduită e înrâurită de soldul motivelor sau, dacă vreţi, de soldul intereselor. Dar *se poate* întâmpla, şi e chiar foarte probabil să se întâmple, ca el să dea înapoi chiar la gândul de a comite actul: ideea de a se pune într-o asemenea situaţie este atât de dureroasă, încât el nu poate stărui îndeajuns asupra ei spre a avea măcar puterea fizică de a săvârşi crima. Conduita sa e determinată de durere, dar de o durere care precede actul, nu de una care e aşteptată să îi urmeze. Nu numai că lucrurile *ar putea* sta aşa, dar, dacă nu stau aşa, atunci omul nu este într-adevăr virtuos. Frica de durerea ce *urmează* actului nu poate apărea decât dacă există *deliberare*; iar bărbatul, ca şi „femeia care deliberează", se află într-un pericol iminent de a se pierde.[7] Nu pot să înţeleg de ce e firesc să spunem că a da înapoi, fără deliberare, din faţa unei acţiuni se poate numi a ceda unui *interes*. Cu siguranţă, *interesul* transmite, şi e menit să transmită, ideea unui *scop* (*end*) pentru care conduita (fie ea act, sau abţinere) este concepută ca *mijloc.* Nimic de acest fel nu are loc în exemplul de mai sus. Ar fi mai corect să spunem că *uneori* conduita este determinată de un *interes*, adică de o ţintă (*aim*) deliberată şi conştientă, iar uneori ea e determinată de un *impuls* (*impulse*), adică de o trăire (numiţi-o asociere, dacă vi se pare potrivit) care nu are un scop ulterior, actul sau abţinerea devenind un scop în sine.

Apoi, încercarea de a *enumera* motivele, adică dorinţele şi aversiunile umane, mi se pare a fi o eroare de concepţie. Motivele sunt nenumărate; nu există nimic care să nu poată deveni prin asociere obiect al dorinţei sau al neplăcerii. Ar putea fi dezirabil să distingem în mod special motivele care sunt cele mai puternice şi cele mai frecvent active; dar dl Bentham nu a făcut nici măcar aceasta. Deşi el include simpatia pe lista sa a motivelor, el omite conştiinţa sau sentimentul datoriei (*feeling of duty*); nu ne putem niciodată imagina, citindu-l, că o fiinţă umană a înfăptuit un act

[7] Joseph Addison, *Cato*, London: Tonson, 1713, p. 46 (IV, i, 31).

doar pentru că este corect sau s-a abţinut de la el doar pentru că este greşit. Prin aceasta, dl Bentham diferă mult de Hartley, care, deşi consideră sentimentele morale (*moral sentiments*) a fi în întregime rezultatul asocierilor, nu le refuză prin aceasta un loc în sistemul său, ci consideră trăirile „simţului moral" ca pe una din cele şase clase în care împarte el plăcerile şi durerile.[8] În mintea dlui Benthm, profund îmbibată cum era de „principiul celei mai mari fericiri", acest motiv era probabil atât de strâns unit cu cel al simpatiei, încât nu se mai putea distinge de el; dar el ar fi trebuit să-şi amintească faptul că aceia care recunosc alt standard al corectitudinii şi incorectitudinii decât fericirea sau care nu au reflectat niciodată la acest subiect au adesea sentimente foarte puternice de obligaţie morală; şi fie că standardul unei persoane este fericirea, sau altceva, ataşamentul său faţă de acel standard nu e neapărat proporţional cu bunăvoinţa sa. Persoane cu o slabă capacitate de simpatie au adesea un puternic sentiment al dreptăţii; iar altele, cu un puternic sentiment al bunăvoinţei, nu au decât prea puţin conştiinţa vreunei obligaţii morale.

Abia dacă mai trebuie menţionat că omiterea uzuală a unui izvor atât de important al acţiunii dintr-o enumerare ce se pretinde completă va tinde să creeze obiceiul de a trece cu vederea acelaşi fenomen şi, prin urmare, de a nu-l admite nici în alte speculaţii morale. E greu să ne imaginăm vreo sursă mai rodnică de erori grosolane; şi am putea presupune că această trecere cu vederea este imposibilă dacă nu am avea dovada că ea a fost făcută de unul dintre cei mai mari gânditori pe care i-a avut omenirea. Cum am putea crede că el va fi sensibil la existenţa şi forţa acestui motiv în anumite cazuri particulare, când el îl omite dintr-o enumerare bine chibzuită şi cuprinzătoare a tuturor influenţelor de care e guvernată conduita umană?

Punând ca axiomă filosofică teza că acţiunile oamenilor sunt întotdeauna supuse intereselor lor, dl Bentham nu a făcut altceva decât să îmbrace propoziţia trivială că toate persoanele fac ceea ce simt ele că sunt cel mai dispuse să facă, în termeni care i s-au părut mai precişi şi mai potriviţi ţelurilor filosofiei decât acele expresii familiare. Prin această aserţiune el nu a intenţionat în nici un caz să atribuie omenirii un egoism universal, căci a socotit motivul simpatiei ca fiind un *interes*, şi ar fi inclus şi conştiinţa în aceeaşi categorie dacă acest din urmă motiv şi-ar fi găsit vreun loc în filosofia sa, ca principiu diferit de cel al bunăvoinţei. El a distins două tipuri de

---

[8] David Hartley, *Observations on Man*, 2 vol., London: Hitch şi Austen, 1749, vol. I, pp. 493-9 (cap. IV, §6).

interese, cele privitoare la sine (*self-regarding*) şi cele sociale; în vorbirea curentă, acest nume e aplicat numai primului tip.

Dar nu poate exista greşeală mai mare decât aceea de a presupune că, deoarece putem fi noi înşine perfect *conştienţi* de o ambiguitate din limbajul nostru, acea ambiguitate nu va avea, prin chiar acest fapt, nici un efect în pervertirea modului nostru de gândire. Sunt convins, din experienţă, că obiceiul de a pune toate trăirile care guvernează oamenii sub denumirea de *interes* este aproape întotdeauna legat efectiv de tendinţa de a considera *interesul* în sensul său vulgar, adică interesul privitor la sine pur şi simplu, ca unul ce exercită, prin chiar constituţia naturii umane, un control mult mai exclusiv şi mai covârşitor asupra acţiunilor umane decât o face de fapt. Aceasta a fost, cu siguranţă, tendinţa opiniilor dlui Bentham. De obicei, pe tot parcursul operei sale, odată ce a arătat că interesul *egoist* (*selfish*) al unui om îl va împinge spre un anume curs al acţiunii, el lasă să se înţeleagă, fără alte discuţii, că în aceasta constă interesul său; şi, alunecând insesizabil de la sensul vulgar al cuvântului înspre cel filosofic şi apoi de la cel filosofic înapoi la sensul vulgar, concluzia la care se ajunge mereu este aceea că omul va acţiona aşa cum îi dictează interesele egoiste. Măsura în care dl Bentham a crezut în predominarea principiului egoist în natura umană poate fi observată în termenii impetuoşi cu care, în a sa *Book of Fallacies*[9], el formulează expres această predominare ca axiomă filosofică.

„În *orice* suflet omenesc (cu excepţia unor izbucniri rare şi de scurtă durată, rezultat al unui stimul sau al unei emoţii extraordinar de puternice) interesul cu privire la sine este predominant în faţa interesului social – interesul individual propriu al fiecărei persoane în faţa intereselor tuturor celorlalte persoane luate la un loc. (pp. 392-3)"

Într-un alt pasaj al aceleiaşi opere (p. 363), el spune: „Luând viaţa în întregul ei, nu există, *nici nu poate exista vreodată*, acea fiinţă umană în cazul căreia vreun interes public pe care l-a avut să nu fi fost sacrificat pentru propriul interes personal, în măsura în care aceasta depinde de ea. În ce priveşte promovarea interesului public, tot ceea ce pot realiza cele mai înţelepte persoane publice (ceea ce e totuna cu a spune cele mai virtuoase) este să facă tot ceea ce depinde de ele pentru a aduce interesul public, adică participarea lor personală la interesul public, într-o stare pe cât posibil mai aproape de coincidenţă şi care să dea naştere la cât mai puţine prilejuri de conflict, cu interesul lor privat".

---

[9] London: Hunt, 1824.

Consider că scrierile dlui Bentham au făcut şi fac un rău foarte mare prin răspândirea unor asemenea concepţii asupra naturii umane şi printr-un ton general al gândirii şi exprimării în perfectă armonie cu acestea. Prin astfel de lucruri, cele mai entuziaste şi mai generoase spirite sunt orientate împotriva tuturor celorlalte speculaţii ale sale, împotriva încercării lui de a face din etică şi politică un subiect al unei gândiri precise şi filosofice, încercare care, într-adevăr, dacă ar fi legată în mod necesar de asemenea concepţii, ar fi şi mai dăunătoare decât declamaţiile vagi şi insipide pentru care e propusă ca substitut. Efectul e şi mai rău asupra acelor spirite care nu se simt şocate şi dezgustate de acest ton al gândirii, căci în cazul lor acesta le perverteşte cu necesitate întreaga natură morală. E greu să-ţi formezi o idee a unei tendinţe mai opuse oricărei speranţe raţionale în binele speciei umane decât aceea care poate fi sădită printr-o asemenea doctrină în minţile tuturor celor ce îi dau ascultare.

Există, au existat multe fiinţe umane în care motivele patriotismului sau ale bunăvoinţei au fost în permanenţă principii stabile ale acţiunii, superioare oricărei tentaţii uzuale şi, nu în puţine cazuri, oricărei tentaţii posibile a interesului personal. Au existat şi există mulţimi de oameni în care motivul conştiinţei sau al obligaţiei morale a fost suprem. Nu există nimic în constituţia naturii umane care să împiedice ca lucrurile să stea în acelaşi fel pentru întreaga omenire. Până când lucrurile nu vor sta aşa, specia umană nu se va bucura de nici a zecea parte din fericirea de care natura noastră este capabilă. Consider că e fără de speranţă orice sporire semnificativă a fericirii umane doar prin schimbări în circumstanţele exterioare, neînsoţite de schimbări în starea dorinţelor; ca să nu mai spun că, până când dorinţele nu sunt bine conturate în eu, nu poate exista nici un motiv adecvat pentru strădania de a modifica în scopuri bune chiar şi acele circumstanţe externe. Pentru nici un om, partea ce-i revine din binele public şi pe care poate spera să o realizeze prin eforturile sale nu reprezintă echivalentul sacrificării confortului său şi a obiectivelor personale pe care le-ar putea atinge printr-un alt curs al conduitei. Balanţa poate fi înclinată în favoarea strădaniilor virtuoase doar de interesul *trăirii* sau de acela al *conştiinţei* – de acele „interese sociale" a căror subordonare necesară faţă de interesele „privitoare la sine" (*self-regarding*) este aşa de lesne acceptată.

Dar puterea oricui de a realiza în interiorul lui însuşi acea stare a spiritului fără de care bucuria sa de viaţă nu poate să fie decât săracă şi sumară şi pe care trebuie să se bazeze toate speranţele de fericire sau de perfecţiune morală ale speciei, depinde în

întregime de încrederea sa în existenţa efectivă a unor asemenea trăiri şi dispoziţii la alţii, ca şi a posibilităţii existenţei lor în sine însuşi. Scrierile etice sunt necesare mai ales pentru cei în care trăirile virtuoase sunt slabe, iar menirea lor specifică e să le întărească. Dar pentru a fi apt de o asemenea sarcină, este necesar mai întâi să ai, iar apoi să exprimi, în fiecare propoziţie şi în fiecare rând, o încredere neclintită şi solidă în capacitatea omului de a fi virtuos. Printr-un gen de contagiune simpatetică sau inspiraţie, un spirit nobil asimilează în sine alte spirite; şi nimeni nu a fost vreodată inspirat de cineva a cărui proprie inspiraţie nu a fost suficientă pentru a-l face şi să creadă în posibilitatea de a-i face pe alţii să simtă ceea ce simte *el*.

Asupra celor care *au nevoie* să fie susţinuţi şi întăriţi de un moralist cu adevărat inspirat – un moralist precum Socrate, Platon sau (vorbind din punct de vedere uman, nu teologic) precum Hristos – efectul unor scrieri ca acelea ale dlui Bentham, dacă ar fi citite şi crezute iar sufletul s-ar lăsa pătruns de ele, trebuie să fie sau deznădejdea şi tristeţea fără speranţă, sau nepăsarea de a se lăsa pradă acelei mizerabile vieţi egoiste pe care au fost învăţaţi să o privească drept inerentă naturii lor originare şi invariabile.

Speculaţiile dlui Bentham asupra politicii în sens îngust, adică asupra teoriei guvernării, se remarcă printr-o trăsătură obişnuită a sa, aceea de a începe cu începutul. El îşi înfăţişează omul într-o societate fără guvernare şi, ţinând seama de tipul de guvernare pe care ar fi recomandabil să îl construiască, găseşte că cel mai oportun ar fi acela al unei democraţii reprezentative. Oricare ar fi valoarea concluziei sale, modul în care se ajunge la ea mi se pare greşit; căci se presupune că oamenii sunt la fel în toate timpurile şi în toate locurile, că au aceleaşi vreri şi sunt expuşi la aceleaşi rele şi că, dacă nu li se potrivesc exact aceleaşi instituţii, aceasta se datorează doar faptului că în stadiile anterioare ale evoluţiei ei nu au avut înţelepciunea să vadă ce instituţii sunt cele mai potrivite pentru binele lor. Cum să investeşti anumiţi slujitori ai poporului cu puterea necesară protecţiei persoanei şi proprietăţii, cum să dai poporului cea mai facilă posibilitate de a schimba deţinătorii acestei puteri atunci când ei consideră că se abuzează de ea – aceasta este singura problemă a organizării sociale pe care dl Bentham şi-o propune spre rezolvare. Totuşi, aceasta nu este decât o parte a problemei reale. Se pare că niciodată nu i-a trecut prin minte lui Bentham să privească instituţiile politice într-o lumină superioară, ca principalul mijloc al educării sociale a unui popor. Dacă ar fi făcut astfel, ar fi văzut că aceleaşi instituţii nu sunt mai potrivite pentru două naţiuni în stadii diferite de civilizaţie decât e potrivită aceeaşi lecţie la copii de vârste diferite.

Aşa cum gradul de civilizaţie deja atins variază, tot astfel variază tipul influenţei sociale necesare pentru a împinge comunitatea spre următorul stadiu al progresului ei. Pentru un trib de indieni nord-americani, perfecţionarea (*improvement*) înseamnă îmblânzirea mândriei lor şi a independenţei lor solitare; pentru un grup de negri emancipaţi, aceasta înseamnă să se obişnuiască să fie independenţi, în loc să fie doar supuşi ordinelor; pentru strămoşii noştri semi-barbari, perfecţionarea ar fi însemnat să fie domoliţi; pentru o rasă de asiatici moleşiţi, ea ar fi însemnat să fie făcuţi mai duri. Cum poate fi o aceeaşi organizare socială potrivită să producă atât de multe efecte contrare?

Eroarea predominantă în concepţia dlui Bentham cu privire la natura umană mi se pare a fi aceasta: el a presupus că oamenii sunt influenţaţi doar de o parte din mobilurile care-i animă de fapt, de acea parte prin care el şi i-a imaginat ca fiinţe calculatoare mai reci şi mai inteligente decât sunt în realitate. Cred că, într-o anumită măsură, el a fost indus în eroare în teoria politică de supoziţia că supunerea masei oamenilor unei guvernări instituite se datorează în principal unei perceperi raţionale a necesităţii protecţiei legale şi interesului tuturor pentru o supunere promptă şi entuziastă în faţa legii. Sunt convins că el nu a fost conştient de cât de mult din cu adevărat minunata adaptare a oamenilor la orice guvernare deja stabilită este efectul simplei obişnuinţe şi al imaginaţiei şi, deci, depinde de păstrarea a ceva ce s-ar putea numi continuitatea existenţei în instituţii şi a identităţii la nivelul formelor lor exterioare; cât de mult din ceea ce a fost nu se poate transfera cu uşurinţă unor instituţii noi, chiar dacă ar fi preferabile în sine; şi era puternic zdruncinat atunci când avea a face cu o ruptură în cursul istoriei – una care poate fi numită sfârşitul vechii constituţii şi începutul uneia noi.

Autorii constituţionali din ţara noastră, cei anteriori dlui Bentham, au ridicat trăirile de acest fel la înălţimea unei superstiţii; ei nu au luat niciodată în considerare ceea ce se adapta cel mai bine propriilor lor vremuri, ci doar ceea ce existase în vremurile anterioare, fie ele şi vremuri de mult apuse. Nu sunt mulţi ani de când acestea erau principalele baze pe care se pleda chiar pentru reforma parlamentară. Dl Bentham a făcut un mare serviciu prin discreditarea – una completă – a acestei şcoli de politicieni şi prin demascarea absurdităţii sacrificării unor scopuri prezente de dragul unor mijloace învechite. Dar cred că el însuşi a căzut într-o eroare opusă. Chiar faptul că un anumit set de instituţii politice există deja, a existat de mult timp şi a ajuns să fie asociat cu toate amintirile istorice ale unui popor este, în sine, atât cât este, o

însuşire care le adaptează acelui popor şi le conferă un mare avantaj asupra oricăror alte noi instituţii în obţinerea acelei resemnări prompte şi de bună voie în faţa a ceea ce a fost decis odată de autoritatea legală, singura care face posibile acele nenumărate compromisuri între interese şi aşteptări opuse şi fără de care un guvern nu ar dura nici măcar un an, cu greu măcar o săptămână. În scrierile dlui Bentham nu este vizibilă nici măcar o vagă urmă a perceperii acestui adevăr important.[10]

Totuşi, este imposibil să contestăm dlui Bentham, pe această temă sau pe oricare alta pe care a abordat-o, meritul – şi e vorba de unul foarte mare – de a fi supus atenţiei noastre una dintre feţele adevărului, şi încă una foarte importantă. Fie despre guvernare, fie despre morală, fie despre orice alt subiect cu privire la care speculaţiile sale sunt relativ imperfecte, ele sunt încă foarte instructive şi valoroase pentru oricine este capabil să ofere cealaltă jumătate a adevărului; e posibil ca ele să inducă în eroare doar prin pretenţia pe care o exprimă invariabil, aceea de a fi întregul adevăr, anume o teorie şi o filosofie complete asupra subiectului. Dl Bentham a fost mai mult un gânditor decât un cititor; arareori şi-a comparat ideile cu cele ale altor filosofi şi nu a fost deloc conştient de cât de multe gânduri existau în alte minţi, în legătură cu care doctrina sa nu ne-a oferit mijloacele nici să le respingem, nici să le apreciem.

---

[10] Este totuşi necesar să facem distincţia dintre concluziile practice ale dlui Bentham, ca politician englez al vremii noastre, şi concepţiile sale sistematice ca filosof politic. Doar celor din urmă le sunt destinate observaţiile anterioare; asupra primelor, nu găsesc de cuviinţă acum să exprim vreo opinie. Pentru o estimare corectă a meritelor sale, întrebarea nu este care au fost concluziile lui, ci care a fost modul de a ajunge la ele. Viziuni teoretice în mare măsură diferite pot duce la aceleaşi corolare practice; iar acea parte a unui sistem de filosofie ce încorporează în sine direcţii pentru practica imediată trebuie să fie o porţiune aşa de mică din întreg încât nu poate furniza decât un criteriu întru totul insuficient al gradului în care ea aproximează adevărul ştiinţific şi universal. Fie opiniile practice ale dlui Bentham cu privire la problemele politice ale zilei atât de corecte sau atât de greşite pe cât le poate aprecia fiecare; faptul care are într-adevăr importanţă în judecarea dlui Bentham însuşi este că acele opinii se sprijină pe o bază constituită dintr-o jumătate de adevăr. Fiecare cercetător rămâne să adauge cealaltă jumătate de la sine şi să confirme sau să corecteze concluziile practice după cum îi permit alte cunoştinţe în posesia cărora se întâmplă să fie.

Discursul lui Sedgwick

Dacă am fi întrebaţi în ce scop există sau ar trebui să existe, înainte de toate, universităţile bazate pe rente (*endowed universities*)*, ar trebui să răspundem: ca să ţină filosofia în viaţă. Acesta este şi temeiul pe baza căruia au fost cu deosebire apărate, în ultimii ani, rentele noastre naţionale. Pentru a educa minţile de rând în treburile obişnuite ale vieţii, o contribuţie publică ar putea fi folositoare, dar ea nu este indispensabilă; nici nu există argumente – nu neapărat decisive, dar măcar suficient de puternice – care ar putea să arate că ea este indezirabilă. Orice înfăptuieşte competiţia individuală, înfăptuieşte de regulă cel mai bine. Toate lucrurile în privinţa cărora publicul e judecătorul potrivit al excelenţei sunt mai bine făcute atunci când stimulul interesului individual este cel mai activ; şi aceasta se întâmplă acolo unde plata este proporţională cu strădania; nu unde plata este asigurată de la început şi singura garanţie pentru continuarea strădaniei e supravegherea guvernului; cu atât mai puţin acolo unde, cum se întâmplă în universităţile englezeşti, până şi acea garanţie a fost cu succes exclusă. Dar există un fel de educaţie despre care nu se poate pretinde că publicul îi e judecător competent: e vorba de educaţia prin care sunt formate marile minţi. A forma minţi care au aspiraţii şi facultăţi deasupra celor ale turmei şi care sunt capabile să-şi îndrume compatrioţii pe calea unor realizări superioare în ce priveşte virtutea, inteligenţa sau bunăstarea socială şi, de asemenea, a educa în aşa fel clasele înstărite ale comunităţii, încât să poată beneficia pe cât posibil de calităţile acestor spirite superioare şi să fie pregătite să le aprecieze şi să le urmeze paşii – toate acestea sunt ţeluri care cer instituţii

---

* Mill face referire aici la universităţile Oxford şi Cambridge, care au luat naştere şi au funcţionat în evul mediu pe baza unor rente, funciare şi imobiliare mai ales, adică a unor venituri aduse cu regularitate de terenuri, imobile, acţiuni etc. şi care nu erau legate de o activitate propriu-zis productivă a universităţii. Se spune şi acum că toate terenurile dintre Oxford şi Cambridge sunt ale universităţilor (n.tr.).

educaţionale situate deasupra dependenţei de plăcerile imediate ale acelei mulţimi pe care sunt destinate să o educe. Acestea sunt scopurile pentru care sunt dezirabile universităţile bazate pe rente; ele sunt acelea pe care le propovăduiesc toate universităţile bazate pe rente; şi mare le e dezonoarea dacă, asumându-şi această sarcină şi pretinzând să fie creditate pentru îndeplinirea ei, o lasă neîmplinită.

În ce manieră sunt aceste ţeluri – cele mai înalte pe care şi le poate propune o instituţie umană, ţeluri cărora universităţile englezeşti ori li se adaptează, ori nu se mai adaptează la nimic – în ce măsură sunt aceste ţeluri înfăptuite de aceste universităţi? *Circumspice.*

Din punctul de vedere al demersurilor intelectuale pentru formarea marilor minţi, această ţară a fost odinioară printre primele. Anglia s-a aflat odată în fruntea filosofiei europene. Unde se situează ea acum? Consultaţi opinia generală a Europei. Celebritatea Angliei, în zilele noastre, stă în docurile ei, în canalele ei, în căile ei ferate. În domeniul intelectual, ea se distinge doar printr-un anume tip de bun-simţ sobru, liber de extravaganţe, dar şi gol de aspiraţii nobile, ca şi prin capacitatea de face, cu precizia unei maşini, toate acele lucruri care sunt cel mai bine făcute atunci când omul se aseamănă cât mai mult cu o maşină. Calităţi valoroase, fără îndoială; dar nu tocmai acelea prin care omenirea se ridică la perfecţiunea naturii sale sau dobândeşte victorii după victorii în faţa dificultăţilor ce prejudiciază aranjamentele sale sociale. Cereţi părerea despre Anglia oricărei persoane capabile să gîndească, din Franţa sau Germania. Oricare ar fi principiile sale – oricât de prietenoasă i-ar fi atitudinea faţă de noi – oricât ar admira instituţiile noastre şi unele aspecte ale caracterului nostru naţional, oricât de sensibilă ar fi faţă de greşelile propriilor concetăţeni, trăsătura care o va frapa întotdeauna la spiritul englezesc este absenţa unor viziuni largi şi impunătoare. Ea va afla că orice problemă e discutată şi hotărâtă pe propriile ei baze, oricât de înguste ar fi ele, fără a arunca asupra ei lumina vreunor principii mai largi decât ea; şi nici o problemă nu e discutată măcar, decât dacă parlamentul sau vreo autoritate constituită urmează să o supună votului a doua zi. În loc de ardoarea în cercetare, de stăruinţa în investigaţii largi şi cuprinzătoare, de care dă dovadă partea educată a tineretului francez sau german, ce găsim aici? Dincolo de limitele înguste ale ştiinţei fizicii şi matematicii, nici urmă de publicul cultivat şi reflexiv angajat în cercetarea adevărului *ca* adevăr, în urmărirea gândirii de dragul

gândirii. Puţini, cu excepţia religioşilor sectari – şi ştim cu toţii ce sunt ei – manifestă vreun interes pentru marea problemă a naturii umane şi a vieţii omului; şi mai puţină curiozitate există cu privire la natura şi principiile societăţii umane, la istoria sau filosofia civilizaţiei; şi nu există nici o convingere că, din asemenea cercetări, ar putea decurge măcar o consecinţă practică importantă. Guizot, cel mai mare admirator al Angliei dintre filosofii continentali, remarcă totuşi faptul că în Anglia nici măcar marile evenimente nu inspiră idealuri măreţe, aşa cum se întâmplă oriunde altundeva[1]. În Anglia, lucrurile sunt mai măreţe decât oamenii care le înfăptuiesc.

Dar poate că această decădere este efectul vreunei cauze asupra căreia universităţile nu au avut nici un control şi împotriva căreia s-au luptat fără succes. Dacă e aşa, atunci aceste corpuri sunt grozav de răbdătoare cu cei ce le fac de ocară. Nici un cuvânt de nemulţumire nu scapă vreunui demnitar de frunte, nici un indiciu că strădaniile lor cele mai înalte sunt zădărnicite, că truda lor cea mai susţinută a fost aruncată de-o parte; nici un simptom de insatisfacţie cu privire la stadiul dezvoltării intelectuale a spiritului naţional, în afară de cazul când acesta se leapădă de negustorii oraşelor, nu manifestă zelul necesar pentru Biserică sau cheamă la admiterea ereticilor în incinta acesteia. Dimpotrivă, avem parte de laude perpetue despre cât de desăvârşit au reuşit ei să împlinească ceea ce şi-au propus; nesfârşite celebrări ale gloriei ţării şi ale fericirii de a poseda un tineret aşa de învăţat, aşa de conştient de ceea ce a fost învăţat. Când cineva îndrăzneşte să se îndoiască de faptul că universităţile sunt tot ceea ce ele trebuie să fie, nu i se spune că acestea fac tot ce se poate face, ci că tendinţele epocii sunt prea copleşitoare pentru ele; i se prezintă cu un aer triumfal numai fructele lor şi e întrebat dacă o educaţie care a făcut din gentlemenii englezi ceea ce vedem noi astăzi poate fi altceva decât o bună educaţie. Totul e în regulă atâta timp cât nimeni nu încearcă să le ia subvenţiile sau să le încalce monopolul. În timp ce ele îşi elogiază astfel propriile eforturi şi rezultatele eforturilor lor, filosofia – nu o anumită şcoală de filosofie, ci filosofia în ansamblu, speculaţia totalizantă de orice tip şi despre orice subiect profund sau de mare amplitudine – a ajuns să fie tot mai mult antipatizată şi desconsiderată în rândul claselor educate din Anglia. Au învăţat oare între timp aceste clase să desconsidere şi să

[1] François Guizot, *Cours d'histoire moderne*: *Histoire de la civilisation en France*, 5 vol., Paris: Pinchon and Didier, 1829-32, vol. I, pp. 12-13.

dispreţuiască pe aceşti profesori autorizaţi de filosofie sau au încetat ele să le frecventeze cursurile? Nici vorbă! Aşa că universităţile pot să prospere, deşi demersurile care reprezintă scopul şi justificarea existenţei lor decad. Profesorul prosperă şi e onorat, pe când ceea ce el pretinde că predă, dispare din lume.

Dacă reflecţiile de mai sus i-ar veni în minte, cum s-ar putea să se şi întâmple, unui străin inteligent, profund interesat de condiţiile şi perspectivele spiritului englez, ne putem imagina cu ce aviditate ar pune el mâna pe publicaţia pe care o am în faţă. E vorba de un discurs asupra studiilor de la Cambridge, al unui profesor de la Cambridge, destinat unui auditoriu de la Cambridge şi publicat la cererea acestuia. El conţine opinia unuia dintre cei mai liberali membri ai Universităţii cu privire la felul în care se fac studiile acolo; sau, cum am mai putea spune, cu privire la studii aşa cum le recomandă Universitatea şi cum doar puţini dintre studenţii săi le urmează de fapt. Dl Sedgwick nu e un simplu dascăl al unui colegiu, care apără sistemul pentru că a fost format de sistem şi nu a învăţat niciodată să vadă lucrurile decât în lumina în care i le-a arătat sistemul. Deşi e un partizan pătimaş al corpului căruia îi aparţine, el nu e un partizan fanatic; el poate vedea atât greşelile, cât şi virtuţile, nu doar în modul de predare, ci şi în unele aspecte a ceea ce se predă. De asemenea, pretenţiile sale intelectuale sunt înalte. Nu se poate spune în nici un caz despre el că nu aspiră la filosofie; el scrie în stilul unuia căruia cele mai înalte culmi îi sunt familiare. Astfel că nu putem fi decât curioşi să aflăm ce găseşte el de spus cu privire la schema educaţională de la Cambridge şi ce idee ne putem forma despre acest loc din chiar calităţile pe care dl Sedgwick le ilustrează, el fiind unul dintre reprezentanţii lui cei mai de seamă.

Oricare ar fi valoarea *Discursului* profesorului Sedgwick din primul dintre aceste două puncte de vedere, examinându-l din cel de-al doilea, l-am găsit ca pe un document de o importanţă considerabilă. Profesorul îşi exprimă părerea (mai ales în beneficiul membrilor mai tineri ai Universităţii, afirmă el, dar într-o manieră, e de sperat, „care nu e întru totul nepotrivită şi altor urechi“[2]) despre valoarea mai multor mari ramuri ale culturii intelectuale şi despre spiritul în care acestea ar trebui studiate. Nesatisfăcut doar cu atât, el proclamă în prefaţă şi un alt scop, încă mai ambiţios – distrugerea a ceea ce a fost numit teoria utilitaristă a moralei. „El a atacat teoria utilitaristă a moralei nu

[2] Sedgwick, *Discourse*, p. 8.

doar pentru că o consideră fundamentată pe raţionamente false, ci şi deoarece crede că ea are un efect nociv asupra temperamentului şi conduitei celor ce o adoptă“[3].

Aceasta promite lucruri mari: a respinge o teorie a moralei şi a determina influenţa ei asupra caracterului şi acţiunilor celor ce o îmbrăţişează. Nu ne-am dori un test mai bun al capacităţii de a filosofa. Vom vedea în ce măsură se achită profesorul Sedgwick de dubla sa sarcină şi cât era de calificat să şi-o asume.

Din felul în care un autor îşi introduce subiectul şi îl prezintă în liniile lui mari cititorului, ne putem face o părere generală asupra capacităţii sale de a îl discuta. În această privinţă, indicaţiile oferite de începutul discursului dlui Sedgwick nu sunt favorabile. Înainte de a-şi prezenta opiniile asupra studiilor din Universitate, el trebuia să ne spună care sunt aceste studii. Ele sunt, în primul rând, ştiinţele matematice şi fizice; în al doilea rând, limbile clasice şi literatura; în al treilea rând, ştiinţa minţii şi a moralei (dacă unele mici subiecte din Locke şi Paley merită o denumire atât de pretenţioasă). Pentru ţelurile dlui Sedgwick, acest mod simplu de a specifica studiile ar fi fost suficient de precis; dar, dacă era hotărât să descrie exact caracteristicile lor metafizice, nu trebuia s-o facă în felul următor:

> „Studiile din acest lăcaş de învăţământ, în măsura în care se referă numai la studiile umaniste, se împart în trei ramuri: prima e studiul legilor naturii, incluzând toate părţile filosofiei inductive. A doua e studiul literaturii vechi sau, cu alte cuvinte, al acelor documente autentice care ne transmit o explicare a sentimentelor, a trăirilor şi a acţiunilor oamenilor remarcabili din istoria celor mai faimoase imperii ale lumii antice; în aceste opere, noi căutăm exemple şi maxime despre prudenţă, ca şi modele de gust. În al treilea rând, studiul despre noi înşine, consideraţi ca indivizi şi ca fiinţe sociale. Sub acest titlu se includ etica şi metafizica, filosofia morală şi politică şi alte câteva subiecte înrudite, de mare complexitate, abia abordate în sistemul nostru academic şi care trebuie continuate în eforturile noastre ulterioare, mai mature“ (p.10).

Câte greşeli de exprimare şi clasificare într-un singur pasaj scurt! „Studiul legilor naturii“ e considerat un lucru, iar „studiul despre noi înşine“, un altul. Studiindu-ne pe noi înşine, nu studiem noi oare

[3] *Ibid*, p. VII.

legile naturii noastre? „Toate părţile filosofiei inductive" sunt situate sub un titlu, în timp ce „etica şi metafizica, filosofia morală şi politică", sub un altul. Nu fac parte acestea din urmă din filosofia inductivă? Atunci, părţile cărei filosofii sunt ele? Nu este oare întreaga filosofie, care e bazată pe experienţă şi observaţie, inductivă?* Ce poate însemna faptul că dl Sedgwick pune „etica şi metafizica, filosofia morală şi politică" sub un alt titlu – fie acesta etica sau o ramură a metafizicii, fie cunoaşterea datoriei noastre, fie teoria sentimentelor (*feelings*) cu care ne privim datoriile. De asemenea, ce descriere vagă a literaturii vechi, unde nu era necesară nici un fel de descriere. Despre scrierile anticilor se vorbeşte ca şi cum în ele nu s-ar afla decât biografii ale unor eminenţi oameni de stat.

Această lipsă a puterii de a exprima corect ceea ce ai gândit denotă aproape cu siguranţă o imprecizie a gândirii însăşi; o astfel de critică referitoare la limbă este, prin urmare, departe de a fi lipsită de importanţă. Dar e de ajuns să ne ocupăm de lucrurile mai grave pe care le sugerează *Discursul* dlui Sedgwick şi la ele ne vom rezuma de aici înainte.

Trecerea în revistă a studiilor Universităţii făcută de Profesor începe cu „studiul legilor naturii" sau, pentru a ne exprima mai corect, al legilor universului material. (...)

Până aici, greşelile pe care le-am descoperit la dl Sedgwick sunt mai degrabă de omitere decât de comitere; sau, mai rău, pentru a rămâne numai la acest aspect, el s-a mulţumit să repete trivialităţile cu care era la curent. Dacă nu ar fi fost decât atât de spus despre restul *Discursului*, nu am fi tulburat paşnica sa cădere în progres spre uitare.

Dar am ajuns acum la începutul acelei părţi a *Discursului* profesorului Sedgwick care e cea mai elaborată şi în vederea

---

* În ediţia din 1859 a eseului, Mill adaugă următorul pasaj: „Este drept faţă de dl Sedgwick să adăugăm următorul pasaj din Prefaţa unei ediţii ulterioare a *Discursului*: «Timp de mulţi ani, a fost obiceiul autorilor englezi, mai ales al acelora care au fost instruiţi la Cambridge, să aplice termenul *filosofie* doar acelor ramuri ale ştiinţelor exacte care sunt desemnate pe Continent prin numele de *fizică*. Dat fiind că această utilizare locală a termenului poate duce la o înţelegere greşită a intenţiilor autorului, ar fi bine dacă, în următoarele pasaje, cuvintele *filosofie inductivă* şi alte expresii asemănătoare, ar fi însoţite de cuvinte care să le limiteze aplicarea doar la ştiinţele fizice.» (ed. a 4-a, Cambridge, Deighton and Parker, 1835, p. ix)" (n.tr.).

căreia se poate presupune că a fost scris tot restul – obiecţiile sale la *Essay on the Human Understanding* al lui Locke şi la *Principles of Moral Philosophy* a lui Paley. Aceste lucrări conţin puţinul din instruirea etică şi metafizică oferită sau care se pretinde a fi oferită la Cambridge. Restul *Discursului* dlui Sedgwick este dedicat atacului la adresa acestora.

Nu avem de gând, desigur, să apărăm statutul de manual al vreuneia dintre aceste opere, cu atât mai puţin pe acela de manual unic al respectivelor domenii, pentru indiferent ce şcoală de filosofie. Despre lucrarea lui Paley, deşi posedă într-o mare măsură câteva merite minore, gândul nostru e, pe ansamblu, negativ. Despre *Eseul* lui Locke, reprezentând originea şi fundamentul psihologiei analitice moderne, nu putem vorbi decât cu cel mai adânc respect, fie că luăm în considerare epoca pe care o deschide în filosofie ori valoarea intrinsecă a ideilor sale chiar şi în zilele noastre, fie nobila devoţiune către adevăr, frumoasa şi emoţionanta seriozitate şi simplitate, pe care nu doar le manifestă în sine, ci pe care are capacitatea să le insufle şi în cititor, mai mult decât aproape toţi ceilalţi autori de filosofie. *Eseul* său ar trebui să fie familiar oricărui student. Dar nici o operă având 150 de ani nu mai poate fi potrivită ca singura, nici măcar ca principala, operă pentru instruirea tineretului într-o ştiinţă cum e aceea a minţii. În metafizică, fiecare nou adevăr dă la o parte sau modifică mult din ceea ce a fost anterior receptat ca adevărat. Respingerea de către Berkeley a doctrinei ideilor abstracte ar impune prin sine o revizuire completă a frazeologiei celor mai valoroase părţi ale cărţii lui Locke. Şi importantele speculaţii originate la Hume şi îmbunătăţite de Brown cu privire la natura experienţei noastre subiective sunt recunoscute chiar de către filosofi care nu adoptă în întregime concluziile acestor autori, anume ca având meritul să ducă analiza cunoaşterii noastre şi a procesului de dobândire a ei atât de mult dincolo de punctul în care a lăsat-o Locke, încât opera sa ar trebui să fie complet reconsiderată.

În plus, o carte care a schimbat faţa unei ştiinţe, chiar dacă nu e încă depăşită în ce priveşte doctrinele ei, e rareori potrivită pentru scopuri didactice. Ea nu e potrivită cu starea minţii acelora care ignoră orice doctrină, ci cu a acelora care sunt instruiţi într-o doctrină greşită. Atâta timp cât ea se ocupă direct de combaterea erorilor ce predominau înainte de a fi fost scrisă şi cu cât îşi face mai bine această treabă, cu atât e mai sigur că va deveni superfluă, ca să nu spunem neinteligibilă, fără un comentariu

însoţitor. Şi chiar adevărurile sale pozitive sunt apărate doar împotriva unor obiecţii care erau obişnuite la vremea respectivă şi păzite doar de acele neînţelegeri pe care numai oamenii acelor vremuri era probabil să le aibă. Problemele moralei şi ale metafizicii diferă de cele ale fizicii prin aceea că aspectul lor se schimbă cu fiecare schimbare a minţii umane. Nu există două perioade în care aceeaşi problemă să întâmpine aceleaşi dificultăţi sau acelaşi adevăr să necesite acelaşi comentariu explicativ. Eroarea care este înlăturată satisfăcător într-o epocă, reapare în alta, într-o formă cu care argumentele folosite anterior nu se mai potrivesc exact; şi pare să triumfe până în momentul în care cineva, cu arme potrivite formei modificate a erorii, se ridică şi încearcă din nou înlăturarea ei.

Aceste observaţii sunt în special aplicabile *Eseului* lui Locke. Doctrinele sale erau noi şi trebuiau să îşi facă loc; el a scris aşadar nu pentru învăţăcei, ci pentru învăţaţi; pentru oameni instruiţi în sistemele anterioare sistemului său – cele ale scolasticilor sau ale cartezienilor. El a spus tot ceea ce a crezut necesar pentru a-şi stabili propriile opinii şi a răspuns obiecţiilor acelor critici pe care i-a dat epoca; dar el nu putea anticipa toate obiecţiile care s-ar fi putut aduce într-o epocă ulterioară; cu atât mai puţin le-ar fi putut anticipa pe cele care pot fi făcute acum, după ce filosofia sa a fost mult timp dominantă, după ce argumentele criticilor săi au fost făcute pe cât posibil consistente cu principiile sale şi arată adesea aşa cum nu ar fi putut fi gândite până ce el nu a curăţat terenul, demolând anumite opinii tradiţionale, pe care nimeni înaintea lui nu s-a gândit să le pună la îndoială.[4]

---

[4] Ca un exemplu, şi unul care se regăseşte în atacul dlui Sedgwick, să luăm respingerea de către Locke a ideilor înnăscute. Doctrina susţinută la vremea sa şi împotriva căreia ţintesc argumentele sale era că în minte există idei anterioare experienţei. Respingerea acestei teorii de către el este totală, şi această greşeală nu a mai ieşit de atunci la iveală. Dar o formă a aceleiaşi doctrine a apărut ulterior, o doctrină oarecum diferită de cea de mai sus şi care nu ar fi putut fi gândită până ce Locke nu a stabilit dependenţa întregii noastre cunoaşteri de experienţă. În această teorie modernă se admite că experienţa sau, cu alte cuvinte, impresiile pe care le primim din exterior, trebuie să *preceadă* stimularea oricărei idei în minte; aşadar, nici o idee nu există în minte *anterior* experienţei; dar există unele idei (susţine teoria) care, deşi experienţa trebuie să le preceadă, nu sunt *asemănătoare* cu nici un lucru a cărui experienţă o avem, ci sunt doar *sugerate* sau *stimulate* de ea; idei care sunt în aşa

Prin urmare, a-l ataca pe Locke pentru că alte argumente decât cele ce-i erau lui necesare au devenit indispensabile pentru sprijinirea unora dintre concluziile sale, e ca şi cum ai reproşa evangheliştilor că nu au scris Dovezile Empirice ale Creştinismului. Problema nu e ce a spus Locke, ci ce ar fi spus el dacă ar fi auzit tot ceea ce s-a afirmat de atunci încoace împotriva lui. Pe cât de nerezonabilă e o critică a lui Locke concepută în acest spirit, pe atât dl Sedgwick încurajează un alt fel de critică, încă şi mai puţin rezonabilă.

„Cea mai mare greşeală", spune el, a *Eseului* lui Locke „este viziunea îngustă pe care o adoptă cu privire la capacităţile omului – conferindu-i, într-adevăr, capacitatea de reflecţie şi de urmărire a unor şiruri de gânduri conform regulilor raţionării abstracte, dar privându-l atât de puterile sale de imginaţie, cât şi de simţul său moral"(p. 57). Mai multe pagini se ocupă, în consecinţă, de celebrarea „puterilor imaginative". Iar un meta-

---

mică măsură efecte ale impresiilor exterioare, încât ele ar rămâne mereu în adormire dacă nu ar apărea nici o impresie exterioară. Pe scurt, experienţa este o *condiţie necesară* a acelor idei, dar nu prototipul sau cauza lor. Una dintre aceste idei, susţin ei, este ideea de substanţă sau materie, care nu este copia vreunei senzaţii; pe de altă parte, nici nu am fi avut vreodată acestă noţiune dacă nu am fi avut niciodată senzaţii; dar imediat ce o senzaţie este resimţită, suntem siliţi de o lege a naturii noastre să ne formăm ideea a ceva exterior (pe care îl numim materie) şi să raportăm senzaţia la acest ceva ca la cauza care a produs-o. La fel, se susţine, este ideea de datorie, ca şi judecăţile şi trăirile morale. Nu aducem odată cu noi în lume vreo idee a unui act criminal; doar experienţa ne dă această idee; dar, în momentul în care concepem actul, noi îl judecăm instantaneu ca fiind greşit, prin chiar constituţia naturii noastre, şi ne formăm ideea unei obligaţii de a ne abţine de la el.

Locke nu a anticipat această formă a doctrinei ideilor înnăscute şi nu a oferit mijloacele pentru o respingere completă. Prin urmare, dl Sedgwick triumfă asupra lui, ca şi cum el şi-ar fi greşit ţinta, trecând cu vederea „distincţia între ideile înnăscute şi capacităţile înnăscute" (p.48). Dacă Locke nu a menţionat o distincţie care probabil nu fusese gândită pe vremea lui, alţii au făcut-o; şi nimeni care scrie acum pe această temă nu o trece cu vederea. Dl Sedgwick l-a citit oare vreodată pe Hartley ori pe Mill, sau măcar pe Hume sau Helvétius? Aparent nu. El nu dă vreun semn că ar fi citit vreun autor care a scris pe problema pe care o atacă, cu excepţia lui Locke sau Paley, asupra cărora insistă şi pe care-i tratează ca fiind reprezentativi pentru oricare alţii care adoptă vreuna din concluziile lor.

fizician care „elimină aceste capacităţi din sistemul său“ (ceea ce face Locke, după părerea dlui Sedgwick) e acuzat că „închide ochii în faţa celor mai nobile calităţi ale sufletului“ (p.49).

Să fi uitat oare profesorul într-atât lucrarea, pe care trebuie s-o fi citit odată şi pe care o judecă cu atâta autoritate, încât să-şi închipuie că ea pretinde să fie un tratat despre toate „capacităţile omului“? Poate el oare să scrie despre cartea lui Locke, în maniera pe care tocmai am citat-o, având în faţă faptul evident că ea e intitulată *Eseu asupra intelectului uman*? Cine, în afară de dl Sedgwick, ar căuta un tratat despre imaginaţie sub un asemenea titlu? Ce loc, ce rost ar fi putut el avea acolo?

Unicul obiect al speculaţiilor lui Locke era să stabilească limitele cunoaşterii noastre; ce probleme putem spera să rezolvăm şi care dintre ele se situează dincolo de posibilităţile noastre. Acest ţel este anunţat în *Prefaţă* şi e urmărit în fiecare capitol al cărţii. Locke declară că şi-a început cercetările deoarece, „discutând un subiect foarte îndepărtat de acesta“, i-a venit în minte că „înainte de a ne apuca de cercetări de acel fel, era necesar să ne examinăm propriile abilităţi şi să vedem ce obiecte este sau nu este apt să abordeze intelectul nostru“[5]. Ceea ce urmează sunt câteva pasaje din primul capitol al cărţii întâi, în care e descris scopul speculaţiilor sale:

> „Să cercetez originea, certitudinea şi întinderea cunoaşterii umane, împreună cu temeiurile şi gradele credinţei, opiniei şi acordului“. „Să iau în considerare facultăţile *discernământului* uman aşa cum sunt ele aplicate obiectelor cu care au de-a face“. „Să dau o explicaţie căilor prin care înţelegerea noastră ajunge să obţină acele noţiuni despre lucruri pe care noi le avem“ şi „să stabilesc“ nişte „măsuri ale certitudinii cunoaşterii noastre, pe baza acelor puteri persuasive care pot fi întâlnite la oameni“. „Să caut graniţele dintre opinie şi cunoaştere şi să examinez prin ce măsuri, la lucrurile despre care nu avem o cunoaştere sigură, ar trebui să ne reglementăm acordurile şi să ne moderăm convingerile“. Şi, „prin această cercetare a naturii intelectului nostru“, să „descoperim puterile care zac în el, cât de departe merg ele, cu ce lucruri sunt în vreun anume grad proporţionale şi unde ne părăsesc“; şi, prin acestea, „să prevenim mintea

---

[5] Preface to Locke's Essay. {„The Epistle to the Reader“, *Of Human Understanding*, în *Works*, I (London: Teg, Sharpe, Offor, Robinson, Evans, 1823) XLVI-XLVII }.

> ocupată a omului, făcând-o să fie mai precaută când intervine în lucrurile care îi depăşesc înţelegerea, să se oprească atunci când este la capătul puterilor şi să îşi accepte în tăcere ignoranţa în legătură cu lucrurile pe care, după examinare, le găseşte dincolo de capacităţile ei"[6].

Şi, deoarece un filosof, asumându-şi o încercare de o asemenea importanţă, cu caracter strict ştiinţific, şi având mintea plină de gânduri ce erau menite să producă o revoluţie în filosofia intelectului uman, deoarece acest filosof nu îşi abandonează subiectul pentru a proslăvi imaginaţia, ei bine, el e acuzat că ar spune că nu există un asemenea lucru sau că e un lucru dăunător; sau, mai degrabă (căci la acest grad de ingenuitate ajunge critica dlui Sedgwick), că ar spune că nu există un asemenea lucru şi totodată, că acel lucru este dăunător. El îl *„privează* pe om de puterile sale imaginative"; el *„elimină* aceste puteri din sistemul său" şi, în acelaşi timp, "vorbeşte de aceste puteri doar pentru a le condamna"; el *„denunţă* exerciţiul imaginaţiei ca pe o înşelare a raţiunii". S-ar putea susţine la fel de bine că Locke neagă faptul că omul are un corp sau condamnă folosirea corpului, pentru că el nu proclamă în mod repetat ce lucru frumos şi glorios este corpul. Dl Sedgwick nu poate concepe starea mintală în care se află un om ca Locke, care era prea absorbit de acest subiect pentru a mai fi capabil să se abată de la el de fiecare dată când apărea ocazia pentru un elan retoric. Cu o imaginaţie pusă la locul ei, ca sursă a delectării şi ca mijloc de educare a sentimentelor, Locke nu a avut nimic de-a face; şi nici nu era acesta subiectul cel mai potrivit caracterului minţii sale. El s-a preocupat de imaginaţie numai în domeniul intelectului pur; şi singurul lucru pe care îl face aici e s-o ţină de-o parte. Aceasta numeşte dl Sedgwick „a denunţa exerciţiul imaginaţiei ca o înşelare a raţiunii"[7] şi „a privi oamenii care apelează la puterile imaginaţiei în demonstraţiile lor şi amestecă aceste puteri în pledoariile lor ca nefiind nimic altceva decât trişori pe faţă" (p.50). Locke spune desigur că imaginaţia nu constituie o demonstraţie. Atunci, vrea oare Profesorul să spună – şi prin această rapsodie despre imaginaţie, vrea el ca noi să înţelegem – că imaginaţia *constituie* o demonstraţie? Dar cum ne-am putea aştepta la o claritate a ideilor cu privire la subiectele metafizice de la un autor care nu

---

[6] Locke, *Of Human Understanding*, pp. 1-3.

[7] Sedgwick, pp. 57, 49, 49, 50.

poate deosebi între Intelect şi Voinţă? *Eseul* lui Locke se referă la Intelect; dl Sedgwick ne spune, cu multă subtilitate de limbaj, că imaginaţia e un motor puternic, care acţionează asupra voinţei. Tot aşa este şi un bici. Este un bici, atunci, una din, sursele cunoaşterii umane? „În condiţii limită", spune Profesorul, „determinarea voinţei e făcută mai ales prin sentiment (*feeling*) decât prin raţiune"(p. 51). În toate circumstanţele, limită sau de altă natură, determinarea voinţei este făcută în întregime prin sentiment. Raţiunea nu e un scop în sine; ea ne învaţă scopurile corecte şi calea de a le atinge; dar, dacă ne dorim acele scopuri, această dorinţă nu e Raţiune, ci un sentiment (*feeling*). De aici importanţa problemei de a da imaginaţiei acea orientare care să exercite cea mai benefică influenţă asupra sentimentelor. Dar probabil că Profesorul a vrut să spună că, „în condiţii limită, determinarea", nu „a voinţei", ci a intelectului, „e făcută mai ales prin sentiment decât prin raţiune". Din nefericire, aşa este; aceasta este tendinţa naturii umane, împotriva căreia Locke îşi avertizează cititorii; şi, făcând acest lucru, stârneşte dezaprobarea dlui Sedgwick.[8]

Cealaltă acuzaţie pe care Profesorul o aduce lui Locke – aceea de a trece cu vederea „facultăţile judecăţii morale" şi de a „priva" omul de „simţul său moral" – va fi cel mai bine luată în considerare alături de criticile sale la adresa filosofiei morale a lui Paley; căci şi împotriva lui Paley principala sa acuzaţie este că neagă simţul moral.

Este un fapt al naturii umane acela că avem judecăţi morale şi trăiri (*feelings*) morale. Judecăm anumite acţiuni şi dispoziţii ca fiind corecte, altele ca fiind incorecte: numim aceasta aprobarea sau dezaprobarea lor. Avem de asemenea trăiri de plăcere la contemplarea celei dintâi clase de acţiuni şi dispoziţii, ca şi trăiri de neplăcere şi aversiune faţă de cele din urmă, trăiri care, cum ştie fiecare, nu se aseamănă exact cu vreuna dintre celelalte trăiri de durere şi plăcere pe care le simţim.

---

[8] Cuvântul *Imaginaţie* este luat în mod obişnuit într-o asemenea varietate de sensuri încât există o oarecare dificultate în a-l folosi vreodată fără a risca să fie înţeles greşit. Într-una dintre accepţiunile sale, Imaginaţia nu e doar instrumentul auxiliar, ci şi necesar al Raţiunii, şi anume prin convocarea şi menţinerea în minte a unei *imagini* vii şi complete a lucrurilor care trebuie judecate. Diferenţele care există între fiinţele umane la nivelul capacităţii de a face acest lucru şi influenţa pe care aceste diferenţe o exercită asupra sănătăţii şi cuprinderii facultăţilor lor de judecare sunt subiecte demne de o discuţie mai amplă. Dar în *Discursul* dlui Sedgwick nu există urme ale acestui mod de a trata subiectul.

Acestea sunt fenomenele. Nu există nici o dispută cu privire la realitatea lor. Dar există două teorii privitoare la originea acestor fenomene, care au separat filosofii încă din zorii filosofiei. Una este că distincţia dintre corect şi incorect este un fapt ultim şi inexplicabil; că percepem această distincţie aşa cum percepem distincţia dintre culori, printr-o facultate specială, şi că plăcerile şi durerile, dorinţele şi aversiunile bazate pe această percepţie sunt toate fapte ultime ale naturii noastre, exact la fel cum sunt plăcerile şi durerile sau dorinţele şi aversiunile care au ca obiect gusturile dulci sau amare ori sunetele plăcute sau supărătoare. Aceasta este numită teoria simţului moral – sau a instinctelor morale – sau a moralităţii eterne şi imuabile – sau a principiilor intuitive ale moralităţii – sau în multe alte feluri, diferenţelor dintre ele acordându-li-se o mare importanţă de către cei ce adoptă teoria, dar care pot fi considerate toate echivalente din punctul de vedere al scopului nostru actual.

Cealaltă teorie este că ideile de corect şi incorect, ca şi trăirile care se leagă de aceste idei, nu sunt fapte ultime, ci pot fi explicate şi justificate; ele nu sunt rezultatul unei legi speciale a naturii noastre, ci al aceloraşi legi de care depind toate celelalte idei complexe şi trăiri ale noastre; că distincţia între actele morale şi imorale nu e o proprietate specială şi misterioasă a actelor însele, pe care o percepem printr-un simţ, aşa cum percepem culorile prin simţul vederii, ci decurge (*flows*) din proprietăţile obişnuite ale acelor acţiuni, pentru recunoaşterea cărora nu avem nevoie de o altă facultate decât intelectul şi simţurile noastre corporale. Iar proprietatea particulară a acţiunilor, care le face să fie morale sau imorale, este – în opinia celor ce susţin această teorie (cel puţin a tuturor celor ce merită să fie luaţi în seamă aici) – influenţa acelor acţiuni şi a dispoziţiilor din care ele emană (*emanate*) asupra fericirii umane.

Această teorie este numită uneori teoria „utilităţii" şi este ceea ce dl Sedgwick înţelege prin „teoria utilitaristă a moralei".[9]

A susţine această a doua teorie înseamnă, după dl Sedgwick, a „nega existenţa trăirilor morale"(p.32). Aceasta este, în primul rând, o punere greşită a problemei. Nimeni nu neagă existenţa trăirilor morale. Trăirile există, există în mod manifest şi nu pot fi negate. Problemele asupra cărora există un dezacord sunt, în primul rând, dacă ele sunt trăiri simple sau complexe şi, dacă sunt complexe, din ce trăiri elementare se compun – ceea ce este o

[9] Sedgwick, p. VII.

problemă de metafizică; şi, în al doilea rând, ce gen de acte şi dispoziţii sunt obiectul propriu al acelor trăiri; cu alte cuvinte, care este principiul moralei. Teoria care a fost numită utilitaristă pretinde să rezolve aceste probleme şi mai ales pe ultima.

Paley a adoptat această teorie. Dl Sedgwick, care susţine cealaltă teorie, îl tratează pe Paley, şi pe toţi care sunt de aceeaşi parte cu el, cu extremă aroganţă.

Vom arăta acum că dl Sedgwick nu are nici un drept să îl prezinte pe Paley ca pe un reprezentant al teoriei utilităţii; că el a eşuat chiar şi în respingerea lui Paley şi că tonul de puternică dezaprobare morală pe care l-a adoptat faţă de toţi cei ce au susţinut această teorie este nemeritat de ei, iar pentru el e deosebit de necuviincios, dată fiind totala sa ignoranţă în domeniu.

Cei ce susţin că fericirea umană este scopul şi testul moralităţii sunt ţinuţi să demonstreze că principiul este adevărat, dar nu că Paley l-a înţeles. Nimeni nu are dreptul să întemeieze un argument împotriva unui principiu pe greşelile sau gafele unui anume autor, care a susţinut că îşi construieşte sistemul pe el, fără a ţine seama că principiul poate fi înţeles diferit, şi a fost de fapt înţeles diferit, de alţi autori. Ce am gândi despre un opozant al creştinismului care i-ar judeca adevărul sau tendinţele benefice plecând de la opinia despre creştinism a iezuiţilor sau quackerilor? O doctrină nu e judecată deloc, în realitate, dacă nu e judecată în forma ei cea mai bună. Principiul utilităţii poate fi văzut în tot atâtea lumini diferite ca orice altă regulă sau principiu. Dacă e pasibil de răutăcioase interpretări greşite, aceasta este valabil pentru toate principiile foarte generale, deci şi pentru principiile prime. Dacă crezul etic al unui adept al utilităţii îl va conduce spre consecinţe morale sau imorale, aceasta depinde de ceea ce consideră el util, aşa cum, în cazul unui partizan al doctrinei opuse – aceea a conştiinţei înnăscute – aceasta depinde de ceea ce crede el că îi dictează conştiinţa. Dar fie prima, fie a doua dintre aceste două teorii trebuie să fie adevărată. În loc deci de a ne şicana cu deformările şi pervertirile fiecăreia, adevărata bărbăţie ar consta în a o accepta pe cea adevărată, cu toate predispoziţiile ei spre deformări şi pervertire, şi apoi a orienta întreaga forţă a intelectului nostru pentru stabilirea unor asemenea maxime secundare şi intermediare, care să poată fi ghizi în aplicarea principiului pentru cercetătorul de bună credinţă şi bariere salutare în faţa sofistului şi a cazuistului necinstit.

Există erori în felul cum concepe Paley filosofia morală, atât în ce priveşte fundamentele ei, cât şi în ce priveşte stadiile ulterioare, erori care împiedică lucrarea sa să fie un bun exemplu de concluzii deduse just din doctrina utilităţii sau un exemplu al influenţei acelei doctrine asupra intelectului şi caracterului, în condiţiile în care e corect înţeleasă.

În primul rând, el nu consideră utilitatea ca fiind ea însăşi sursa obligaţiei morale, ci un simplu indiciu al voinţei lui Dumnezeu, pe care îl priveşte ca pe întemeierea ultimă a întregii moralităţi şi ca origine a forţei de constrângere a acesteia. Considerăm această doctrină (nu că utilitatea este un indiciu al voinţei lui Dumnezeu, ci că este un indiciu şi nimic altceva) ca fiind foarte contestabilă şi ca având într-adevăr multe din acele efecte rele asupra minţii care sunt în mod eronat atribuite principiului utilităţii.

Singura concepţie asupra legăturii dintre religie şi moralitate care nu anihilează însăşi ideea celei din urmă este aceea care consideră Zeitatea nu ca făcând, ci ca recunoscând şi sancţionând obligaţia morală. În minţile celor mai mulţi gânditori englezi de până la mijlocul secolului trecut, ideea de datorie şi aceea de supunere în faţa lui Dumnezeu erau atât de indisolubil unite, încît erau inseparabile chiar şi pe planul gândirii; dar dacă ne gândim la faptul că, în acele timpuri, motivele şi ideile religioase se situau în fruntea tuturor speculaţiilor, nu e de mirare că religia trebuia gândită ca reprezentând esenţa tuturor obligaţiilor, cărora le anexa sancţiunea sa. A te întreba „De ce sunt obligat să mă supun voinţei lui Dumnezeu?" părea o lipsă de respect la un creştin din acea epocă. Aceasta e totuşi o problemă care, la fel ca oricare alta, presupune găsirea unui răspuns din partea unui filosof creştin. „Pentru că el este Creatorul meu" nu reprezintă un răspuns. De ce ar trebui să mă supun Creatorului meu? Din recunoştinţă? Atunci recunoştinţa este în sine obligatorie, independent de voinţa Creatorului meu. Din respect şi dragoste? Dar de ce este el obiectul potrivit al dragostei şi respectului? Nu pentru că este Creatorul meu. Dacă aş fi fost făcut de un spirit rău, în scopuri rele, dragostea şi respectul meu (presupunând că aş fi capabil de asemenea sentimente) ar fi fost datorate Fiinţei bune, nu celei rele. Din cauză că este drept, corect, milos? Atunci aceste atribute sunt în sine bune, independent de plăcerea lui. Dacă vreo persoană are neşansa să creadă că al său Creator porunceşte ticăloşia, mai mult respect îi datorăm pentru încălcarea unor asemenea porunci imaginare decât pentru respectarea lor. Dacă

virtutea nu ar fi virtute decât în condiţiile în care Creatorul ar porunci-o – dacă ea şi-ar deriva toată forţa de constrângere din voinţa lui – nu ar mai rămâne nici un temei pentru a i ne supune decât puterea sa, nici un motiv pentru moralitate decât acela egoist al speranţei în rai sau acela egoist şi servil al fricii de iad.

Prin urmare, în strictă concordanţă cu această viziune cu privire la natura moralităţii, Paley nu doar că ne prezintă propoziţia că trebuie să facem binele şi să nu dăunăm omenirii ca pe un simplu corolar al propoziţiei că Dumnezeu îi vrea binele, şi nu răul, dar ne prezintă motivul de a fi virtuos şi motivul care îl face pe acesta o virtute ca fiind doar speranţa în rai şi frica de iad.

Aceasta nu înseamnă, totuşi, că Paley a crezut că oamenii nu sunt capabili de alte trăiri decât cele egoiste. El ar fi admis, fără îndoială, că aceştia acţionează şi după alte motive sau, în limbajul lui Bentham şi Helvétius, că au şi alte interese decât cele ce îi privesc pe ei înşişi (*self-regarding*). Dar a ales să spună că acţiunile făcute din acele alte motive nu sunt virtuoase. După părerea lui, fericirea omenilor este scopul pentru care ne-a fost poruncită moralitatea; totuşi, el nu ar admite ceva ca moralitate în condiţiile în care fericirea omenirii sau a oricărei părţi a omenirii cu excepţia noastră înşine, este mobilul acesteia. El a conferit un înţeles arbitrar cuvântului virtute. Cum a ajuns el să considere acest înţeles ca fiind cel corect, aceasta rămâne o întrebare. În parte, poate din obişnuinţa de a gândi şi vorbi despre moralitate sub metafora *legii*. În noţiunea de lege, ideea unei comenzi date de un superior, întărită de pedepse, este, desigur, elementul principal.

Dacă sistemul etic al lui Paley este astfel greşit conceput în privinţa fundamentelor sale, spiritul în care sunt concepute detaliile lui nu e mai puţin criticabil. El e, într-adevăr, acel spirit care demonstrează că nici caracterul şi nici obiectivele autorului nu au fost cele ale unui filosof. Nu există nici un fel de dăruire asiduă pentru adevăr, de orice fel ar fi ea – sfidarea neînfricată a prejudecăţilor, hotărârea fermă de a privi în faţă toate consecinţele – pe care cuvântul „filosof" o presupune şi fără de care nimic demn de luat în seamă nu a fost realizat în filosofia morală sau politică. Se vede că el are peste tot un anume set de concluzii la care trebuie să ajungă şi nu îşi permite, eventual nu poate să îşi permită, să accepte nici o premisă care ar intra în conflict cu ele. Cartea sa face parte dintr-o categorie care, de atunci încoace, a devenit foarte numeroasă şi e probabil să devină şi mai numeroasă – anume e o apologie a locului comun. Obiectivul lui Paley nu a fost să pună o fundaţie solidă şi să ridice pe ea un edificiu

corespunzător scopurilor declarate, ci să construiască stâlpii şi să-i insereze sub structura existentă. El a adoptat doctrinele moralei practice pe care le-a găsit în vigoare. În acea vreme, oamenii au încetat să considere simplul uz sau obicei, ori chiar obişnuitele predici bazate pe textele Scripturii, ca fiind garanţii suficiente pentru acele opinii comune şi cereau ceva de genul unei întemeieri filosofice a lor. Conştient sau nu, Paley şi-a propus ca sarcină să ofere tocmai această întemeiere filosofică. Abilitatea cu care cartea sa a fost adaptată pentru a satisface această cerinţă a timpului dă seama de popularitatea care a însoţit-o, în ciuda absenţei acelui ton generos şi însufleţitor care asigură o atât de mare parte din utilitatea, ca şi din farmecul scrierilor lui Platon, Locke şi Fenelon şi pe care oamenii sunt obişnuiţi să pretindă că le admiră, fie că reacţionează la ele, fie că nu.

Când un autor începe cu un astfel de obiectiv, este de puţină importanţă de la ce premise porneşte. Adoptând principiul utilităţii, Paley a urmat, fără îndoială convingerile propriului său intelect, dar dacă ar fi pornit de la orice alt principiu, avem puţine dubii că ar fi ajuns la aceleaşi concluzii. Aceste concluzii, şi anume maximele acceptate în vremea sa, erau (ar fi fost ciudat să nu fie) conforme sub multe aspecte cu cele pe care filosofia le-ar fi dictat. Dar şi dacă ar fi fost conforme sub toate aspectele, nu aceasta era maniera în care un filosof ar fi trebuit să le trateze.

Singura deviere de la locul comun care a fost transformată în acuzaţie împotriva sistemului moral al lui Paley (căci toate abaterile de locul comun sunt transformate în acuzaţii) este aceea de a fi permis prea uşor excepţii de la reguli importante; iar dl Sedgwick nu lasă să îi scape ocazia şi se străduieşte, cum făcuseră şi alţii înaintea lui, să lege acest fapt de principiul utilităţii şi să-l trateze ca pe o consecinţă imorală a lui. Faptul este, totuşi, imputabil exact acelei cauze pe care am indicat-o mai înainte. Alături de maximele dominante, Paley a împrumutat şi îngăduinţa dominantă în ceea ce priveşte aplicarea lor. El trebuia nu numai să susţină doctrinele existente, dar şi să salveze credibilitatea practicilor existente. El a găsit în moralitatea ţării sale (mai cu seamă în moralitatea politică) moduri de conduită care domină în mod universal şi sunt aplaudate de toate persoanele cu rang şi respectabilitate, dar care, fiind violări recunoscute ale unor importante principii morale, puteau fi apărate doar în calitate de cazuri de excepţie, bazate pe temeiuri speciale de oportunitate; şi singura oportunitate care li se putea atribui era oportunitatea politică – adică tocmai contribuţia lor la interesul puterilor

conducătoare*. Pe seama acesteia, şi nu a tendinţelor principiului utilităţii, trebuie pusă moralitatea îngăduitoare susţinută de Paley şi pe drept criticată de dl Sedgwick în legătură cu minciunile, cu subscripţiile pentru articole, cu abuzul de influenţă din constituţia britanică şi cu alte asemenea subiecte. Principiul utilităţii nu duce la asemenea concluzii. Să ni se permită să adăugăm că, dacă ar duce, nu am fi auzit în ultimii ani atâtea dezaprobări ale lui din partea a tot felul de persoane şi de la nimeni mai multe decât chiar de la apărătorii înrăiţi ai acelor rele practici.

Când un cercetător ştie dinainte concluziile la care urmează să ajungă, probabil că nu va căuta temeiurile pe care să sprijine aceste concluzii. Prin urmare, considerentele de oportunitate pe care îşi fundează Paley regulile morale sunt aproape toate de cel mai evident şi vulgar tip. În estimarea consecinţelor acţiunilor pentru a obţine o măsură a moralităţii lor, sunt implicate întotdeauna două seturi de considerente: consecinţele pentru interesele exterioare (*outward interests*) ale părţilor implicate (incluzând agentul însuşi); şi consecinţele pentru caracterele aceloraşi persoane şi pentru interesele lor exterioare, în măsura în care acestea din urmă depind de caracterele lor. În ce priveşte estimarea primeia dintre aceste două clase de considerente nu există, în genere, mari dificultăţi, nici nu există prea mult loc pentru diferenţe de opinii. Acţiunile care sunt direct dăunătoare sau direct utile pentru interesele exterioare ale mele sau ale altor oameni sunt uşor de distins, suficient măcar pentru orientarea unui individ privat. Drepturile indivizilor asupra lucrurilor exterioare, pe care alţi indivizi trebuie să le respecte, sunt în general suficient de bine precizate de câteva reguli simple şi de legile ţării respective. Dar se întâmplă adesea ca o parte esenţială a moralităţii sau imoralităţii unei acţiuni sau reguli de acţiune să constea în influenţa sa asupra minţii agentului însuşi, asupra sensibilităţii sale faţă de plăcere sau durere, asupra orientării generale a gândurilor, trăirilor şi imaginaţiei sale, sau asupra unei anumite asocieri de idei. Pe lângă aceasta, multe acţiuni produc efecte asupra caracterului altor persoane în afara agentului. În toate aceste cazuri vor fi, firește, la fel de multe diferenţe între judecăţile morale ale diferitelor persoane pe câte sunt în ce priveşte viziunile lor despre natura umană şi despre formarea caracterului. De aceea o viziune clară şi cuprinzătoare cu privire la educaţie şi la cultura umană trebuie să preceadă şi să formeze baza unei filosofii a moralei; acest din urmă subiect nu

* E vorba de aristocraţie, precizează Mill într-o altă ediţie (n.tr.).

va putea fi niciodată înţeles decât proporţional cu măsura în care e înţeles primul. Pentru aceasta rămân încă multe de făcut. Chiar şi materia primă, deşi abundentă, rămâne încă incompletă. Din ceea ce există, o mare parte nu şi-a găsit nici până acum locul în scrierile filosofilor, ci poate fi găsită, în parte, la cei ce fac observaţii asupra oamenilor şi, în parte, la acei autobiografi şi la acei poeţi sau romancieri care au evocat fără rezerve, din propria lor experienţă, toate trăirile umane adevărate. A aduna la un loc aceste materiale de bază şi a le adăuga altele reprezintă o muncă pentru câteva generaţii succesive. Dar Paley, în loc să fi împrumutat din filosofia educaţiei şi a caracterului orice lămurire nouă, aptă să ilumineze subiectul moralei, nici nu s-a folosit măcar de luminile care fuseseră deja aruncate asupra ei din această sursă. De fapt, el a meditat prea puţin asupra acestui aspect al subiectului şi nu a avut nici o idee în legătură cu el, în afara unora cu totul comune şi superficiale.

Atât am avut de spus, şi aceasta mai degrabă datorită importanţei subiectului decât de dragul unei evaluări juste a lui Paley, care reprezintă pentru noi o temă de importanţă secundară; cu atât mai puţin de dragul de a respinge atacul dlui Sedgwick, care, aşa cum vom vedea în curând, ar fi putut fi lichidat mult mai sumar.

Obiecţiile dlui Sedgwick la adresa principiului utilităţii sunt de două feluri – primul este că el nu e adevărat; al doilea, că e periculos, degradant şi aşa mai departe. Cele spuse de el împotriva adevărului principiului, dacă sunt culese dintr-o sută de locuri diferite şi puse laolaltă, ar umple cam trei pagini, rămânînd alte douăzeci pline de atacuri cu privire la tendinţa sa. Aceasta e deja rău; căci, la urma urmei, adevărul sau falsitatea principiului este principala problemă. Atunci când dintr-o dizertaţie pe orice problemă controversată doar o mică parte este folosită pentru a demonstra opinia autorului şi o mare parte pentru a atribui consecinţe odioase opiniei opuse, putem crede fie că despre primul punct nu era prea mult de spus, fie că, dacă era, respectivul autor nu era foarte calificat să spună. Un lucru e sigur: că, dacă o opinie ar avea consecinţe atât de dăunătoare, aceasta nu ar putea împiedica o persoană care gândeşte cu capul propriu să creadă totuşi în ea dacă dovezile empirice (*evidence*) îi sunt favorabile. Într-adevăr, persoanele care nu gândesc cu capul propriu, dacă sunt asigurate solemn că o opinie are consecinţe dăunătoare, pot fi făcute să nu examineze dovezile (*evidence*). Prin urmare, atunci când constatăm că acesta este modul favorit

de a trata o opinie – că ea e preferată alteia cu mare vehemenţă şi fără a omite nimic – concluzionăm că autorul a plănuit să facă o impresie mai degrabă asupra persoanelor care nu gândesc, decât asupra celor care gândesc; sau, dacă nu, că el însuşi este unul din prima categorie de persoane – că propria sa judecată este determinată mai puţin de dovezi prezentate intelectului său şi mai mult de repulsia resimţită de înclinaţiile şi afectele sale faţă de opinia opusă; şi că, sesizând clar că opinia este una pe care i-ar fi dureros să o adopte, a fost cu uşurinţă satisfăcut de temeiurile invocate pentru respingerea ei.

Tot ceea ce spune Profesorul pentru a invalida principiul utilităţii şi pentru a demonstra existenţa unui simţ moral se găseşte în următorul paragraf:

> „Să nu se spună că sentimentele noastre morale sunt induse de observarea şi urmărirea consecinţelor nelegiuirii. Aserţiunea nu este adevărată. Simţul timpuriu al ruşinii apare înaintea unor asemenea demersuri ale gândirii şi deci nu este cauzat de ele; milioane de oameni, în toate epocile istoriei, au crescut ca fiinţe sociale şi ca agenţi morali, supuşi legilor lui Dumnezeu şi ale oamenilor, şi nu au urmărit niciodată sau nu s-au gândit să urmărească consecinţele acţiunilor lor, nici nu le-au raportat vreodată la vreun standard de utilitate. Să nu se spună nici că simţul moral vine doar din învăţare – că incorectitudinea şi corectitudinea trec ca simple cuvinte mai întâi de pe buzele mamei la copil, apoi de la om la om şi că noi creştem cu judecăţi morale ce ne sunt inculcate gradual din afară, graţie mult invocatelor lecţii ale laudei şi blamului, prin experienţa adaptării sau prin sancţiunile legii. Repet că afirmaţia nu este adevărată – că percepţiile noastre morale nu se arată într-o ordine de acest gen. Problema este una de trăire, iar trăirile morale sunt adesea mai puternice la o vârstă foarte timpurie, înainte să ne fi gândit la legile morale sau la sancţiunile legale. Din nou, ce ar trebui să înţelegem prin învăţare? Învăţarea implică o anume capacitate; una nu e de nici un folos fără cealaltă. O facultate a sufletului poate fi scoasă în faţă, adusă la lumină şi maturizată; dar nu poate fi creată, aşa cum nu poate fi creată o nouă particulă de materie sau nu poate fi inventată o nouă lege a naturii (pp. 52-3)."

Substanţa ultimelor trei enunţuri e repetată mai jos, ceva mai pe larg (pp. 54-5), într-un pasaj din care nu e nevoie să citâm decât următoarele cuvinte: „Nici o pregătire (oricât de mult ar putea

schimba o minte individuală) nu poate crea o nouă facultate, tot aşa cum nu se poate crea un nou organ de simţ". În multe alte părţi ale *Discursului* se face aluzie la aceleaşi argumente, fără a fi introduse altele noi.

Atunci, să examinăm aceste argumente.

În primul rând, Profesorul spune, sau pare să spună, că sentimentele noastre morale nu pot fi generate de experienţa consecinţelor, pentru că un copil trăieşte senzaţia de ruşine înainte de a avea vreo experienţă a consecinţelor; şi, de asemenea, pentru că milioane de persoane cresc, au trăiri morale şi trăiesc moral, fără ca „niciodată să fi urmărit sau să se fi gândit să urmărească consecinţele acţiunilor lor"; totuşi se pare că ele suferă pentru a fi libere, ceea ce ni se pare că nu e de obicei cazul persoanelor care nu se gândesc niciodată la consecinţele acţiunilor lor. Profesorul continuă: „care niciodată nu au urmărit sau nu s-au gândit să urmărească consecinţele acţiunilor lor, nici nu le-au raportat vreodată la vreun standard de utilitate".

În al doilea rând, Profesorul spune că trăirile noastre morale nu pot lua naştere prin învăţare, deoarece acele trăiri sunt adesea mai puternice la o vârstă foarte mică.

În al treilea rând, că trăirile noastre morale nu pot lua naştere prin învăţare, deoarece învăţarea poate doar pune în evidenţă o facultate, dar nu o poate crea.

Să luăm în considerare mai întâi alegaţia bizară că simţul ruşinii la un copil precede orice experienţă a consecinţelor acţiunilor sale. Nu este uluitor că o persoană cu mintea sănătoasă îndrăzneşte să facă o asemenea aserţiune? În ce perioadă a vieţii unui copil, după ce acesta a devenit capabil să îşi formeze cât de cât ideea de acţiune, se poate întâmpla acest lucru fără experienţa consecinţelor acţiunilor? De îndată ce el are ideea unei persoane care o loveşte pe alta, nu este el oare conştient că lovirea produce durere? De îndată ce are ideea că i se porunceşte ceva de către părinţii săi, nu are el oare noţiunea că, nefăcând ceea ce i se porunceşte, va stârni neplăcerea părinţilor? Cunoaşterea de către copil a simplului fapt (unul dintre primele de care el ia cunoştinţă) că unele acte produc durere, şi altele plăcere, este desemnată cu nume pompoase: „a observa şi a urmări consecinţele nelegiuirii", „demersuri ale gândirii", „a raporta acţiunile la un standard", termeni care presupun reflecţie continuă şi vaste abstracţiuni; şi, deoarece e absurd ca aceşti termeni să fie folosiţi despre un copil sau despre o persoană needucată, ar trebui să tragem concluzia că un copil sau o persoană needucată nu au nici o noţiune cu privire la faptul că un lucru e cauzat de altul.

La fel de bine s-ar putea spune că un copil are nevoie de un anume instinct care să îi spună că are zece degete, pentru că ştie acest lucru înainte să se fi gândit vreodată să „recurgă la calcule aritmetice"[10]. Deşi un copil nu e un jurist sau un filosof al moralei (căci doar la ei s-ar aplica potrivit cuvintele Profesorului), el are ideea că răneşte sau ofensează pe cineva sau că cineva îl răneşte sau îl supără pe el. Acestea sunt idei care preced orice simţ al ruşinii în facerea răului; şi din aceste elemente, iar nu din abstracţii, conchid suporterii teoriei utilităţii că ideea de incorectitudine şi trăirile noastre de dezaprobare a sa sunt formate iniţial. Argumentul dlui Sedgwick se aseamănă unuia pe care îl auzim adesea, acela că principiul utilităţii trebuie să fie fals, deoarece presupune că moralitatea e fundamentată pe binele societăţii, o idee prea complexă pentru majoritatea oamenilor, care se gândesc doar la persoanele particulare implicate direct. Iată de ce, nimeni în afara acelora care se implică în treburile publice sau al căror exemplu e probabil să aibă o largă influenţă nu are ocazia să privească dincolo de persoanele particulare implicate nemijlocit. Moralitatea, pentru toţi ceilalţi oameni, constă în a face bine şi a se înfrâna de la a dăuna lor înşile şi celor din imediata lor apropiere. Deîndată ce un copil are ideea de a produce intenţionat durere sau plăcere altei persoane, el are noţiunea clară a utilităţii. Când, după aceea, el se ridică gradual la ideea foarte complexă de „societate" şi învaţă în ce fel acţiunile sale pot afecta interesele altor persoane decât cele cu care se află în contact direct, concepţiile sale despre utilitate, ca şi despre corectitudinea şi incorectitudinea fundamentate pe utilitate, cunosc o lărgire corespunzătoare, dar nu primesc nici un element nou.

Încă o dată, dacă ar fi atât de adevărat că simţul ruşinii la copil precede orice cunoaştere a consecinţelor, ce semnificaţie ar avea aceasta pentru problema simţului moral? Este simţul ruşinii acelaşi lucru cu simţul moral? Unui copil îi este ruşine să facă ceea ce i se spune că e greşit; dar îi e de asemenea ruşine să facă ceea ce ştie că este corect în condiţiile în care se aşteaptă ca alţii să râdă de el pentru asta; îi e ruşine bunăoară, că e mai mototol decât alt copil, că e urât, că e sărac, că nu are haine frumoase, că nu e în stare să alerge sau să se lupte sau să boxeze la fel de bine ca altul. Îi e ruşine de tot ceea ce îl face să fie desconsiderat de persoanele care îl înconjoară. Acest sentiment al ruşinii se explică prin asociaţii evidente; dar, presupunând că el este înnăscut, ce ar dovedi acest lucru în favoarea unui simţ

[10] Cf. Sedgwick, p. 67.

moral? Dacă tot ceea ce dl Sedgwick poate prezenta ca simţ moral este simţul ruşinii, atunci s-ar putea presupune că toate sentimentele (*sentiments*) noastre morale sunt rezultatul opiniilor care ne vin din afară, din moment ce simţul ruşinii urmează atât de evident opinia altora şi, cel puţin în primii ani, e complet determinat de ea.

Despre primul argument al Profesorului nu mai e nevoie să spunem nimic. Al doilea argument este următorul: că trăirile morale nu pot „proveni din simpla învăţare", deoarece ele nu cresc gradual, ci sunt adesea mai puternice la o vârstă foarte fragedă.

Acum, aceasta este, înainte de toate, o identificare greşită a problemei aflate în discuţie. Profesorul nu se află în dispută cu Mandeville sau cu retorii lui Platon. Nimeni dintre cei de care se ocupă el nu spune că sentimentele morale „provin din simpla învăţare". Nu se pretinde că ele sunt asocieri întâmplătoare şi artificiale, inculcate de părinţi şi profesori cu intenţia de a promova anumite scopuri sociale ulterioare – şi care nu sunt mai potrivite cu sentimentele noastre naturale decât asociaţiile contrare. Ideea de durere a altuia este în mod natural dureroasă; ideea de plăcere a altuia este în mod natural plăcută. Cei mai buni dascăli ai teoriei utilităţii susţin că din acest fapt al constituţiei noastre naturale provin toate afectele noastre, atât cele de iubire, cât şi cele de aversiune faţă de fiinţele umane, în măsura în care sunt diferite de cele pe care le avem faţă de simplele obiecte fără viaţă ce ne sunt plăcute sau dezagreabile. În această parte neegoistă a naturii noastre se află fundamentul producerii trăirilor morale, chiar independent de inculcarea lor din afară.

Dar dacă, plecând de la faptul că nu e inconsistent cu constituţia naturii noastre ca sentimentele morale să înflorească independent de învăţare, dl Sedgwick ar trage concluzia că ele fac acest lucru în general sau că învăţarea nu este izvorul aproape tuturor trăirilor morale care există în lume, atunci aserţiunea sa ar fi un exemplu de sentimentalism în dezacord complet cu faptele. Dacă, spunând că „trăirile morale sunt adesea mai puternice la o vârstă fragedă", dl Sedgwick vrea să spună că ele sunt mai puternice la copii, atunci el nu dovedeşte decât ignoranţa sa cu privire la copii. Copiii mici au afecte (*affections*), dar nu trăiri morale; iar copiii a căror voinţă nu e contrazisă niciodată nu le vor dobândi niciodată. Nu există nici un egoism egal cu acela al copiilor, aşa cum ştie bine oricine e familiarizat cu copiii. Nu e egoismul greoi şi rece al unei persoane mature, căci cei mai drăgăstoşi copii îl posedă şi ei atunci când afectele lor nu

furnizează un contraimpuls; dar cea mai egoistă dintre persoanele mature nu se compară cu un copil în nesăbuinţa cu care confiscă orice plăcere numai pentru el, indiferent de consecinţele asupra celorlalţi. Durerile altora, deşi în mod natural dureroase pentru noi, nu sunt astfel până în clipa în care ne-am dat seama de ele printr-un act de imaginaţie, care presupune atenţia voluntară; şi de aşa ceva nu e în stare nici un copil foarte mic, decât sub impulsul unei dorinţe prezente. Dacă un copil restrânge aria unei dorinţe oarecare, o face fie din afecţiune sau din simpatie, care sunt trăiri cu totul diferite de cele ale moralităţii, fie (orice ar crede dl Sedgwick) pentru că a fost învăţat să facă aceasta. El învaţă acest obicei numai gradual şi proporţional cu asiduitatea şi talentul învăţătorilor.

Aserţiunea că „trăirile morale sunt adesea cele mai puternice la o vârstă foarte fragedă" nu e adevărată decât într-un sens care confirmă ceea ce ea pretinde să respingă. Perioada din viaţă în care trăirile morale sunt capabile să fie cele mai puternice este vârsta la care încetăm să mai fim simpli membri ai familiilor noastre şi începem să avem interacţiuni cu lumea; cu alte cuvinte, atunci când învăţarea a ajuns la maximum într-o direcţie şi nu a început în alta. Când pătrundem în lume şi avem de-a face cu o învăţătură, atât prin precepte, cât şi prin exemple, care are o tendinţă opusă celei cu care am fost obişnuiţi, trăirea începe să slăbească. Este acesta un semn că ea e complet independentă de învăţare? Oare cele mai puternice trăiri morale le are un tânăr educat pe îndelete într-o casă bine aşezată sau unul care a fost dat la o şcoală publică?

Am spus probabil destule despre al doilea argument al Profesorului. Al treilea este acela că învăţarea poate întări facultăţile noastre naturale şi le poate pune în evidenţă pe cele care sunt slăbite pentru că nu au fost utilizate, dar nu poate crea o facultate care nu există, nu poate, deci, să fi creat facultatea morală.

Este surprinzător că dl Sedgwick nu vede că argumentul său evită problema în discuţie. Pentru a demonstra că judecăţile noastre morale sunt înnăscute, el presupune că ele provin dintr-o facultate distinctă. Dar aceasta e tocmai ceea ce susţinătorii principiului utilităţii contestă. Ei susţin că moralitatea acţiunilor e percepută prin aceleaşi facultăţi prin care percepem oricare altă calitate a acţiunilor, şi anume intelectul şi simţurile noastre. Ei susţin că această capacitate de a percepe distincţiile morale nu este o facultate distinctă în mai mare măsură decât e capacitatea de a testa cauzele sau de a ţine un discurs în faţa unui juriu. Aceasta din urmă este o putere (*power*) foarte specială, dar cu

toate acestea nimeni nu spune că ea trebuie să fi preexistat în Sir James Scarlett înainte ca acesta să fi fost chemat la bară, şi aceasta pentru că învăţarea şi practica nu pot crea o nouă facultate. Ele pot crea o nouă putere, iar o facultate (*faculty*) este doar un nume mai frumos pentru o putere. Dl Sedgwick pierde din vedere însuşi înţelesul cuvântului facultate – *facultas*. El vorbeşte despre o facultate „fără putere, deoarece nu a fost utilizată"[11]. O putere fără putere![12]

Singurul motiv pentru a reprezenta judecăţile noastre morale drept rezultatul unei părţi speciale a naturii noastre este acela că trăirile noastre de aprobare şi dezaprobare morală sunt într-adevăr trăiri speciale. Dar nu este oare notoriu că trăirile speciale, spre deosebire de oricare altele a căror experienţă o avem, sunt create prin asociere în fiecare zi? Ce crede Profesorul despre trăirile ambiţiei, această dorinţă de putere asupra semenilor noştri şi despre plăcerea posedării şi exercitării sale? Acestea sunt trăiri speciale. Dar ele sunt, evident, generate prin legea asociaţiei de idei din conexiunea care se stabileşte între puterea asupra semenilor noştri şi satisfacerea aproape tuturor celorlalte înclinaţii ale noastre. Ce va spune Profesorul despre chestiunea cavalerească a onoarei? Dar despre sentimentele de invidie şi gelozie? Ce va spune despre sentimentele zgârcitului cu privire la aurul său? Cine s-a gândit vreodată la acestea din urmă ca la subiectul unei facultăţi naturale distincte? Originarea lor în asociaţii este evidentă pentru toată lumea. Totuşi, ele sunt trăiri la fel de speciale, adică la fel de diferite de oricare altă parte a naturii noastre, ca şi trăirile conştiinţei.

---

[11] Sedgwick, p. 55.

[12] Nu avem de ales decât să trimitem Profesorul înapoi la Locke, chiar la acel capitol „Despre putere", pe care el îl selectează în vederea unor speciale mustrări. Îi recomandăm să acorde o atenţie deosebită observaţiilor admirabile din acel capitol cu privire la abuzul de cuvântul „facultate". (*On Human Understanding*, Bk. II, Chap. XXI, §6; *Works*, Vol. I, pp. 239-40.) Dl Sedgwick ajunge să facă greşeala pe care o făcea secta predominantă printre scolasticii din Evul Mediu, oamenii numiţi „realişti". Aceşti oameni au dat unor clase de obiecte numele *species*, altora nu; iar apoi şi-au imaginat că acele clase cărora ei le dăduseră un nume special aveau o natură specială. Dl Sedgwick dă unora dintre puterile minţii numele de facultăţi, altora nu; şi apoi face o eroare asemănătoare. Pierde din vedere chiar înţelesul cuvântului facultate – *facultas*. El vorbeşte despre o facultate „fără putere, deoarece nu a fost utilizată". O putere fără putere!

S-ar putea crede cu greu că răspunsurile date aici acoperă tot ceea ce propune dl Sedgwick pentru a demonstra că principiul utilităţii este neadevărat; totuşi, aşa stau lucrurile. Să vedem acum dacă el are mai mult succes în a dovedi caracterul dăunător al consecinţelor principiului şi „efectul degradant" pe care acesta îl produce „asupra temperamentului şi conduitei celor ce îl adoptă"[13].

Discuţia Profesorului este şi mai nedefinită în acest punct, iar puţinele idei pe care le are sunt şi mai mult acoperite cu fraze declamatorii decât în cazul precedent. Putem totuşi descrie o vagă apariţie, ca prin ceaţă, a două obiecţii palpabile: una, că principiul utilităţii nu e potrivit capacităţilor omului – şi chiar dacă am fi vreodată dornici să-l aplicăm corect, nu am fi capabili de aceasta; cealaltă, că el corupe practica morală a celor care îl adoptă – ceea ce pare să implice (oricât de ciudată este aserţiunea) că adoptarea sa ca principiu nu este consistentă cu încercarea de a-l aplica în mod corect.

Trebuie să citãm chiar cuvintele dlui Sedgwick, căci altfel cu greu s-ar crede că îl citãm corect:

> „Independent de efectele rele produse asupra caracterului omului de un sistem care face din oportunitate (în orice sens ar fi folosit cuvântul) testul corectitudinii şi al incorectitudinii, putem afirma, într-o viziune mai generală, că regula însăşi e extrem de nepotrivită capacităţilor sale. Oricât de slab ar fi omul, el formează o legătură într-un lanţ de cauze morale, ridicându-se spre tronul lui Dumnezeu; şi oricât de neînsemnate ar părea actele sale individuale, el încearcă în van să urmeze consecinţele lor, aşa cum se succed ele în epocile fără de număr ale viitorului. Privit în această lumină, orice act al omului se află prins într-un sistem moral ce se ridică din trecut – coboară spre viitor – şi este preconceput în mintea Atotputernicului. Această idee, în măsura în care ne priveşte pe noi înşine, nu se sfârşeşte în chietism şi necesitate. Căci noi diferenţiem între corectitudine şi incorectitudine şi avem acea libertate de acţiune care presupune responsabilitatea; şi, în măsura în care ni se permite să cercetăm căile Providenţei, pare compatibil cu atributele sale să folosească actele voluntare ale fiinţelor create în calitate de cauze secunde pentru rezolvarea scopurilor propriei sale voinţe. Lăsând, totuşi, la o parte acel obstacol pe care atotştiinţa lui Dumnezeu l-a aruncat adesea în calea minţilor slabe şi dubitative, cel puţin suntem siguri că omul nu poate prevedea

[13] Sedgwick, p. VII.

> consecinţele nici măcar ale unei singure acţiuni a sa şi deci că utilitatea (în cel mai înalt sens de care e apt cuvântul) este, ca test al corectitudinii şi incorectitudinii, peste puterile sale de înţelegere şi, de aceea, fără valoare în aplicarea sa" (p. 63-4).

Dl Sedgwick pare să facă parte din acea categorie numeroasă de oameni care nu se deranjează niciodată să se confrunte cinstit cu o opinie pentru care are aversiune. Cine a spus vreodată că e necesar să prevezi toate consecinţele fiecărei acţiuni individuale, „aşa cum se succed ele în epocile fără de număr ale viitorului"? Unele dintre consecinţele unei acţiuni sunt accidentale; altele sunt rezultatul ei natural, în conformitate cu legile cunoscute ale universului. Primele, în cea mai mare parte, nu pot fi prevăzute; dar întregul curs al vieţii umane este bazat pe faptul că cele din urmă pot fi. Pe ce ne bizuim atunci când facem diferitele noastre afaceri, pe ce ne bizuim atunci când cumpărăm sau vindem, mâncăm sau bem, scriem cărţi sau le citim, ne plimbăm, călărim, vorbim, gândim, dacă nu pe prevederea consecinţelor acelor acţiuni? Cea mai de rând persoană trăieşte în conformitate cu maxime ale prudenţei complet întemeiate pe prevederea consecinţelor; şi ni se spune de către un înţelept de la Cambridge că prevederea consecinţelor, ca regulă care să ne ghideze, este imposibilă! Prevederea noastră a consecinţelor nu e perfectă. Dar este ceva perfect în constituţia noastră? *Est quodam prodire tenus, si non datur ultra: Non possis oculo quantum contendere Lynceus; Non tamen idcirco contemnas lippus inungi*.[14] Dacă Profesorul nu e de acord cu asemenea mijloace de a ne ghida conduita precum cele cu care am fost înzestraţi, atunci ar fi de datoria lui să arate că, în fapt, am fost dotaţi cu altele mai bune. Indică oare simţul moral, dacă îi acceptăm existenţa, nişte reguli practice mai sigure? Dacă da, să le vedem negru pe alb. Dacă natura a dat conduitei noastre reguli suficiente fără să ia în considerare consecinţele probabile ale acţiunilor, să ne fie prezentate. Dar nu e aşa; timp de două mii de ani, codul moral al naturii a fost un subiect de declamaţii şi nimeni nu a produs încă nici măcar un singur capitol al lui; nimic în afară de câteva generalităţi elementare, care nu sunt nimic altceva decât alfabetul unei moralităţi bazate pe utilitate. Ascultaţi-l pe Episcopul Butler, oracolul şcolii simţului moral, pe care autorul nostru îl citează:

---

[14] Horace, *Epistle* I, 11. 32, 28-9; în *Opera*, Glasgow: Mundell, 1796.

> „Oricât de mulţi oameni s-au disputat cu privire la natura virtuţii şi orice temei de îndoială ar putea exista cu privire la cazurile particulare, totuşi, în general există un standard universal recunoscut al acesteia. E acela pe care toate epocile şi toate ţările l-au recunoscut în public; e acela pe care orice om pe care îl întâlneşti îl afişează; e acela de care legile primare şi fundamentale ale tuturor constituţiilor civile de pe faţa pământului se ocupă şi se străduiesc să-l întărească în aplicarea sa la oameni: e vorba de dreptate, adevăr şi grija pentru binele comun" (p. 130)[15].

Dl Sedgwick îl laudă pe Butler pentru a nu fi fost mai explicit.[16] Atunci, a crezut oare Butler sau crede dl Sedgwick, în mod serios, că omenirea nu are o suficientă capacitate de prevedere a consecinţelor pentru a putea percepe avantajul reprezentat de „dreptate, adevăr şi grija pentru binele comun"? Că, fără o facultate specială, ea nu ar fi capabilă să vadă că aceste calităţi îi sunt de folos?

Într-adevăr, atunci când apare problema *ce este* dreptatea – care sunt, adică, acele revendicări (*claims*) ale altora pe care noi suntem ţinuţi să le respectăm – şi *care este* conduita cerută de „grija pentru binele comun", soluţiile pe care le putem deduce din prevederea consecinţelor nu sunt infailibile. Dar încercaţi-le pe acelea pe care le-aţi putea deduce din simţul moral. Puteţi deduce vreuna? Arătaţi-ne, înscris în sufletul omului, vreun răspuns la *aceste* întrebări. Episcopul Butler abandonează problema, iar dl Sedgwick îl laudă pentru că o face. Când dl Sedgwick vrea ceva precis, pentru a-l opune impreciziei moralităţii bazate pe utilitate, nu recurge la simţul moral, ci la creştinism. Cu o astfel de imparţialitate cântăreşte el cele două principii: presupune că omul său al simţului moral e dotat cu întreaga putere de orientare ce poate fi derivată dintr-o revelaţie cerească,

---

[15] Vezi Joseph Butler, „Of the Nature Of Virtue", în *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, To the Constitution and Course of Nature*, London: Knapton, 1736, p. 130.

[16] „Totul aici", spune el, „rămâne nedefinit; totuşi, toate propoziţiile următoare îşi au înţelesul lor. Autorul ştia bine că lucrurile cu care urma să aibă de-a face erau nedefinite şi că nu le putea înlănţui în limbajul unei definiţii formale fără a le viola natura. Dar ce mic a fost numărul autorilor de scrieri morale care au înţeles adevărata valoare a acestei abţineri!"(Sedgwick, pp. 130-1).

iar pe utilitaristul său ni-l prezintă ca fiind privat de orice asemenea ajutor. Când vedem astfel expusă problema, nu ne mai mirăm de nici o concluzie. Mai e oare nevoie să spunem că Revelaţia, ca mijloc de a compensa incertitudinea judecăţii umane, este la fel de accesibilă atât uneia dintre cele două părţi, cât şi celeilalte? Mai e nevoie să spunem că Paley, chiar autorul care, în acest *Discurs*, este tratat ca reprezentant al sistemului utilitarist, apelează la Revelaţie tot timpul, neobţinând deloc încredere din partea dlui Sedgwick, ci dimpotrivă? Căci Revelaţia, se vede treaba, poate fi invocată în sprijinul simţului moral, dar nu pentru a sprijini sau corecta judecăţile noastre de utilitate.

Adevărul este totuşi că Revelaţia (dacă prin Revelaţie înţelegem Noul Testament), aşa cum a observat pe drept cuvânt Paley, intră puţin în detaliile eticii. Creştinismul nu oferă un cod al moralei, dincolo de un cod de legi. Moralitatea sa practică este pe de-a-ntregul imprecisă şi a fost menită să fie aşa. Această imprecizie a fost considerată de unii dintre cei mai abili apărători ai creştinismului ca unul dintre cele mai de seamă merite ale sale şi printre cele mai puternice dovezi ale originii sale divine, aceasta fiind calitatea care îl face apt să fie o religie universală şi care îl distinge atât de religia iudaică, dar şi de toate celelalte religii, care, impunând în mod invariabil, sub cele mai groaznice sancţiuni, acte care sunt doar local sau temporar folositoare, sunt prin natura lor locale şi temporare. Creştinismul, dimpotrivă, influenţează conduita şlefuind caracterul însuşi; el ţinteşte să înalţe şi să purifice în aşa măsură dorinţele, încât să nu existe nici un obstacol în calea îndeplinirii datoriilor noastre, odată ce au fost recunoscute; dar despre chestiunea care ne sunt datoriile, cel puţin cu privire la actele noastre externe, el ne spune foarte puţine pe lîngă ceea ce au spus moraliştii în general. Dacă am vrea să avem, aşadar, o moralitate bine definită, va trebui vrând-nevrând să recurgem la acea „prevedere a consecinţelor", cu privire la dificultăţile căreia Profesorul are o idee atât de cumplită.

Dar această discuţie despre incertitudine e o simplă exagerare. Ar exista o mare incertitudine dacă fiecare individ ar trebui să facă totul pentru sine şi ar avea drept ghid doar propria sa experienţă. Dar noi nu suntem astfel situaţi. Fiecare se conduce, în moralitate, ca şi în întreaga sa conduită, nu prin previziunile sale neajutate de nimeni, ci prin înţelepciunea acumulată a tuturor epocilor anterioare, încorporată în aforismele tradiţionale. Atât de puternică este înclinaţia de a ne supune autorităţii unor astfel de tradiţii şi atât de mic este pericolul de a greşi, în majoritatea

situaţiilor, încât cele mai absurde obiceiuri sunt perpetuate de-a lungul veacurilor, fără nici o altă cauză. O sută de milioane de fiinţe umane consideră drept cea mai nobilă virtute să rotească un cârlig în faţa unui idol şi cea mai groaznică pângărire să bea supă de vită – doar pentru că înaintaşii lor au crezut aşa. Un turc consideră culmea indecenţei ca femeile să fie văzute pe stradă neacoperite; şi când i se spune că în unele ţări aceasta se întâmplă fără vreun rezultat rău, îşi clatină capul şi spune: „dacă ţii untul pe foc, se va topi". Nu au crezut oare multe generaţii ale celor mai educaţi oameni ai Europei că orice rând al lui Aristotel este infailibil? E atât de dificil să te eliberezi de o opinie tradiţională. Progresul experienţei şi creşterea puterii înţelegerii umane nu reuşesc decât prea încet să corecteze şi să îmbunătăţească opiniile tradiţionale. Nu avem a ne teme, e adevărat, că masa oamenilor va insista „să determine consecinţele acţiunilor" doar prin propriile lor forţe, nesprijiniţi de alţii; ei sunt gata să lase ca acest lucru să fie făcut pentru ei de alţii, o dată pentru totdeauna, şi să considere că nu au altceva de făcut în legătură cu regulile moralităţii (aşa cum autorii Torry spun cu privire la legi) decât să li se supună.

Dl Sedgwick e stăpânul unei frazeologii aparţinând celor ce nu ştiu nimic cu privire principiul utilităţii, decât numele său. A acţiona după reguli de conduită cărora utilitatea le e recunoscută ca bază e numit de el „a aştepta calculele de utilitate" – un lucru, după părerea sa, imoral în sine, din moment ce „a ezita înseamnă a te răzvrăti"[17]. Bazaţi pe acelaşi principiu, a naviga după reguli, şi nu după instinct ar putea fi numit a aştepta calculele astronomice. Nu pare să existe nici o necesitate absolută de a amâna calculele până când nava a ajuns în mijlocul Mării Sudului*. Faptul că un marinar nu a verificat toate calculele din Almanahul Nautic înseamnă oare că el „ezită" să-l utilizeze?

Cam atât aflăm de la dl Sedgwick despre dificultăţile principiului utilităţii atunci când încercăm să-l aplicăm cu onestitate. Dar el acuză mai departe principiul că ar avea un efect „corupător" (*debasing*) şi „degradant".[18]

Un cuvânt cum e „corupător", aplicat la ceva ce are influenţă asupra minţii, poate însemna mai multe lucruri. Ar putea însemna

---

[17] Sedgwick, p. 61.

* Variantă dintr-o altă ediţie: „Cine-şi amână calculele sale până când nava a ajuns în mijlocul Mării Sudului?" (n.tr.).

[18] *Ibid.*, p. 63.

că ne face lipsiţi de scrupule (*unprincipled*), indiferenţi la drepturile şi sentimentele altor oameni. Ar putea însemna că ne face servili, lipsiţi de spirit, plecaţi în faţa jignirilor ori insultei, incapabili de a ne afirma propriile drepturi şi de a revendica meritata independenţă a minţilor şi acţiunilor noastre. Ar putea însemna că ne face laşi, leneşi, incapabili să suportăm durerea sau să depunem eforturi energice pentru un scop valoros. Ar mai putea însemna că ne face înguşti la minte, sfioşi (*pusillanimous*) în sensul lui Hobbes[19]: mult prea orientaţi spre lucrurile mărunte pentru a mai avea o trăire adecvată a celor măreţe, incapabili să ne mai aprindem imaginaţia în faţa unui grandios obiect al contemplării; inapţi să gândim, să simţim, să aspirăm sau să acţionăm altfel decât la scară mică. O opinie care ar produce unul dintre aceste efecte asupra minţii ar fi pe drept cuvânt numită corupătoare. Dar când, fără a dovedi în vreun fel sau măcar a aserta în termeni simpli că ea produce aceste efecte sau orice alte efecte care sunt uşor de înţeles, o persoană spune pur şi simplu despre o opinie că este corupătoare, tot ceea ce spune ea de fapt este că are un sentiment (*feeling*) pe care nu îl poate descrie exact, dar pe baza căruia ea se autoevaluează şi în raport cu care opinia respectivă este, într-un fel sau altul, ofensatoare. Ce propoziţie bine definită cu privire la efectul unei doctrine asupra minţii poate fi extrasă dintr-un pasaj ca acesta?

> „Dacă oportunitatea ar fi măsura corectitudinii şi fiecare ar pretinde libertatea de a judeca, atunci virtutea şi viciul nu ar mai avea nici o relaţie fixă cu condiţia morală a omului, ci s-ar schimba odată cu variaţia opiniilor. Nu numai că acţiunile sale ar fi alterate de prejudecăţi şi pasiuni, dar regula sa de viaţă, în acest sistem, ar trebui să fie alterată la fel – ar trebui să fie coborâtă la nivelul său adevărat; căci el nu va mai fi capabil, în acord cu principiile sale, să separe regula de aplicaţia sa. Nici un standard de moralitate înalt şi invariabil, pe care să-l aprobe inima sa oricât l-ar infirma practica, nu îi va veni în minte. Dar relele sale pasiuni vor continua să acţioneze plecându-l la pământ şi dacă nu va fi ţinut în picioare de marea putere a religiei (o putere exterioară pe care nu o iau acum în considerare), va fi tras în jos inevitabil, spre o viaţă sordidă şi josnică, de către un standard de acţiune degradant. S-ar putea spune, eventual, că argumentăm aici

[19] *Leviathan*, în *English Works of Thomas Hobbes*, Ed. William Molesworth, London: Bohn, 1893-45, Vol. III, p. 79.

> împotriva unei anumite reguli numai dintr-o înţelegere greşită şi abuzivă a ei. Dar, răspundem noi, orice precept e practic rău atunci când abuzarea de el este naturală şi inevitabilă – iar sistemul utilităţii coboară virtutea de pe un tron ceresc şi o plasează într-un tribunal pământesc, unde deciziile sale, nesusţinute de nici o sancţiune sfântă, sunt pervertite de ignoranţa judecătorilor şi alterate de pasiunile josnice" (p. 63).

Ce ne spun toate acestea? În primul rând, că, dacă utilitatea ar fi standardul, atunci persoane diferite ar putea avea opinii diferite despre moralitate. Aceasta este discuţia despre incertitudine, de care tocmai am scăpat. Apoi, că acolo unde este incertitudine, pasiunile oamenilor le vor face părtinitoare judecata. Desigur, acesta este unul dintre păcatele condiţiei noastre şi trebuie că ne-am născut cu el. Nu îi diminuăm prezenţa pretinzând că natura ne-ar spune ce e corect, când nimeni nu încearcă măcar să arate ce spune natura şi nici nu caută să-i expună legile în alt fel decât apelând la utilitate. Tot ceea ce face restul pasajului este să repete, în alte fraze, că dl Sedgwick simte că un asemenea „standard al acţiunii" este „degradant" şi că dl Sedgwick simte că e „sordid" şi „josnic". Dacă e aşa, nimeni nu-l poate obliga pe dl Sedgwick să îl adopte. Dacă simte că este înjositor, cu siguranţă că aşa şi este pentru el. Dar atâta vreme cât nu e în stare să arate un temei pentru care e necesar ca el să fie aşa şi pentru alţii, să ni se dea voie să sugerăm că, poate, cauza pentru care el este astfel pentru el însuşi e doar aceea că nu îl înţelege.

Citiţi cele ce urmează:

> „Creştinismul consideră că fiecare act bazat doar pe consecinţele lumeşti e construit pe un fundament fals. Sursa principală a fiecărei virtuţi este situată în afecte, reîmprospătate de un sentiment de umilinţă, de gratitudinea pentru un beneficiu etern, de comuniunea cu Dumnezeu şi de speranţa în viaţa veşnică. Umilinţa este fundamentul onoarei creştinului – neîncrederea în sine e baza forţei sale – iar religia îi spune că fiecare lucrare a omului este, în viziunea cerului, lipsită de valoare ca mijloc pentru iertarea sa ori ca preţ al mântuirii sale. Totuşi, ea îi dă acestuia o regulă pură şi perfectă de viaţă şi nu îl scuteşte nici o clipă de datoria supunerii la regulă, căci ea ţinteşte mereu la purificarea facultăţilor morale şi la o reînnoire a imaginii desfigurate a lui Dumnezeu; iar preceptele sale morale au o sancţiune eternă. Şi astfel devine dragostea creştină un

principiu eficient şi statornic – nu testat în lume, ci dincolo de lume – atingând totuşi izvorul lumesc al fiecărui fapt virtuos şi producând la timpul său o recoltă de fapte bune şi nobile incomparabil mai abundentă decât aceea rodită pe alte soluri.

Dimpotrivă, schema utilitaristă începe cu o abrogare a autorităţii conştiinţei, cu o respingere a trăirilor morale ca test al corectitudinii şi incorectitudinii. De la început până la sfârşit ea este în legătură cu lumea, măsurând fiecare act după un standard lumesc şi estimându-i valoarea după consecinţele sale lumeşti. Virtutea devine o problemă de calcul – o chestiune de pierdere sau profit; şi dacă omul câştigă totuşi raiul într-un asemenea sistem, aceasta trebuie să se întâmple conform unor detalii aritmetice, prin calcularea faptelor sale zilnice, prin soldul registrului său contabil moral. O concluzie ca aceasta ofensează spiritul care respiră din fiecare pagină a cărţii vieţii; totuşi, ea este just dedusă din principiul utilităţii. Într-adevăr, se pare că ea a fost nu doar prevăzută de Paley, ci şi acceptată de el – un exemplu izbitor al tenacităţii cu care omul se agaţă de sistem şi e gata să adopte chiar şi consecinţele sale monstruoase, în loc să accepte că a construit pe o fundaţie care nu e bună" (p. 66-7).

Într-o notă, el adaugă:

„Pasajele la care am făcut referire aici sunt următoarele:

«Religia creştină nu a stabilit *cantitatea exactă de virtute* necesară mântuirii.»

«S-a spus că nu poate fi nicicum o justă chibzuinţă a Providenţei aceea de a admite o parte a omenirii în ceruri şi de a o osândi pe cealaltă în iad, din moment ce trebuie să fie greu de ales între cel mai rău om care e primit în ceruri şi cel mai bun care este exclus. Şi cum ştim noi, s-ar putea răspunde, că ar fi aşa de greu de ales între condiţiile lor?» (*Moral Philosophy*, Bk. I, Chap. VII (London: Tegg, 1824, 29, 30)).

În ultima perioadă a vieţii sale, Paley ar fi fost, cred, incapabil să exprime sau să conceapă sentimente ca acestea.

Aşa se face că o „purificare a facultăţilor morale" este necesară: trăirile morale cer să fie corectate. Totuşi, trăirile morale sunt „testul corectitudinii şi incorectitudinii" şi oricine le „respinge" ca test, trebuie atacat. Dar noi nu vrem să îl învinuim pe dl Sedgwick de inconsistenţă; vrem doar să înţelegem ceea ce vrea

să spună. Am reuşit, oare, în sfârşit? Partea care cântăreşte cel mai mult în acuzaţia împotriva principiului utilităţii pare să constea dintr-un cuvânt. Utilitatea este un standard *lumesc* şi evaluează fiecare act după consecinţele sale *lumeşti*.

Ca multe alte persoane care vorbesc doar după cum le dictează sentimentele pe o temă la care nu au reflectat niciodată serios, Profesorul este înşelat de cuvinte. Se lasă sedus de o ambiguitate. Pentru a face adevărată aserţiunea sa despre caracterul *lumesc* al standardului utilităţii, acesta trebuie înţeles într-un anume sens; pentru a-l face să aibă efectul defăimător vizat, el trebuie înţeles într-un altul. Prin „lumesc" vrea oare el să facă aluzie la ceea ce se înţelege de obicei atunci când cuvântul este folosit ca un reproş – o preocupare exagerată pentru interes în sensul vulgar al cuvântului, pentru bogăţia noastră, pentru putere, poziţie socială şi altele de acest fel, pentru controlul asupra obiectelor exterioare agreabile şi asupra opiniei şi faptelor bune ale altor oameni? Dacă da, atunci a numi utilitatea un standard lumesc înseamnă a deforma această doctrină. Nu este adevărat că utilitatea evaluează acţiunile după acest gen de consecinţe; le evaluează după toate consecinţele lor. Dacă el vrea să spună că principiul utilităţii priveşte (ca să folosim o distincţie scolastică) doar consecinţele *obiective* ale acţiunilor şi le omite pe cele *subiective*, urmăreşte prea mult efectele asupra condiţiei noastre exterioare şi asupra aceleia a altor oameni, iar pe acelea asupra surselor interioare ale fericirii sau nefericirii le urmăreşte prea puţin – această critică este, aşa cum am remarcat deja, aplicabilă într-o anumită măsură lui Paley; dar a imputa această gafă principiului utilităţii revine la a spune că, dacă regula ta e să judeci un lucru după consecinţele sale, atunci o vei face numai în funcţie de o parte a acestor consecinţe. Şi iarăşi, dacă dl Sedgwick a vrut să vorbească despre un „standard lumesc" punându-l în opoziţie cu un standard religios şi să spună că, dacă adoptăm principiul utilităţii, nu putem admite religia ca sancţiune pentru el sau nu putem acorda importanţă motivelor şi trăirilor religioase, atunci aserţiunea ar fi pur şi simplu falsă şi ar reprezenta o mare nedreptate făcută chiar şi lui Paley. Atunci, ce vrea să spună de fapt dl Sedgwick? Doar aceasta: că acţiunile noastre au loc în lume, că ale lor consecinţe se produc în lume, că am fost plasaţi în lume şi că doar aici, în lume, putem să ne câştigăm un loc în ceruri. Moralitatea întemeiată pe utilitate admite cu siguranţă acest lucru; oare sistemul moralităţii al dlui Sedgwick îl neagă?

Remarcaţi confuzia de idei cuprinsă în această propoziţie: „Creştinismul consideră că toate actele bazate doar pe consecinţele lumeşti sunt construite pe un fundament fals". Ce înseamnă a salva un părinte de la moarte, dacă nu a-l salva de la o consecinţă lumească? Ce înseamnă a vindeca bolnavii, a îmbrăca pe cei goi, a-i adăposti pe cei fără de casă, dacă nu acte care constau în întregime în producerea unei consecinţe lumeşti? Obligaţi-l pe dl Sedgwick să folosească cuvinte neambigue şi răspunsul e gata. Ceea ce este realmente adevărat este că, în cadrul creştinismului, nu se consideră nici un act ca meritoriu dacă este făcut doar din *motive* (*motives*) lumeşti, altfel spus, dacă el nu e în nici un fel bazat pe dorinţa propriei noastre perfecţiuni morale sau a obţinerii graţiei unei fiinţe perfecte. Abia dacă mai trebuie să observăm că asemenea motive pot fi la fel de puternice oricare ar fi standardul nostru de moralitate, cu condiţia să credem că Divinitatea îl aprobă.

Dl Sedgwick e scandalizat de supoziţia că locul cu care suntem răsplătiţi fiecare în lumea de apoi va depinde de soldul binelui şi răului din vieţile noastre actuale. Bănuim că, în conformitate cu concepţia sa despre dreptate, el ar trebui să depindă în întregime doar de una dintre cele două. Ca de obicei, dl Sedgwick începe printr-o înţelegere greşită; el nu îl înţelege nici pe Paley, nici concluzia care, spune el, este „corect dedusă din principiul utilităţii". Paley a susţinut, împreună cu alţi filosofi creştini, că locul nostru în lumea de apoi va fi determinat de măsura perfecţiunii noastre morale; cu alte cuvinte, de soldul nu al faptelor noastre bune şi rele, care depind de prilejurile favorabile (*opportunity*) şi de tentaţii, ci al *dispoziţiilor* noastre bune sau rele, de intensitatea şi continuitatea *voinţei* (*will*) noastre de a face binele, de puterea cu care ne-am *luptat* să fim virtuoşi, nu de scăpările noastre accidentale ori de binele sau răul neintenţionate care au rezultat din acţiunile noastre. Atunci când Paley a spus că creştinismul nu a stabilit „cantitatea de virtute necesară mântuirii", el nu s-a referit la numărul sau tipul de acţiuni benefice; s-a referit la faptul că creştinismul nu a stabilit ce forţă pozitivă a înclinaţiilor virtuoase şi ce capacitate de a rezista tentaţiilor vor procura achitarea în faţa tribunalului lui Dumnezeu. Şi este foarte înţelept că acest lucru a fost lăsat nedecis. Nici nu poate exista o soluţie mai compatibilă cu atributele pe care creştinismul le asociază Divinităţii decât e soluţia lui Paley – anume că fiecare pas făcut în direcţia perfecţiunii morale va fi un pas câştigat spre bunăstarea veşnică.

Restul argumentului dlui Sedgwick – dacă argument se poate numi acesta – este o perpetuă *ignoratio elenchi*. El pune la un loc principiul utilităţii – care este o teorie a corectitudinii şi incorectitudinii – cu teoria, dacă există o astfel de teorie, a egoismului universal (*universal selfishness*) al oamenilor. Nu ştim niciodată, pe parcursul mai multor enunţuri, împotriva căreia dintre cele două argumentează el; nici măcar el nu pare să ştie. Căci începe un enunţ referindu-se la una şi îl încheie referindu-se la cealaltă. În mintea sa, ele par să fie unul şi acelaşi lucru. Citiţi următoarele rânduri:

> „Filosofia utilitaristă şi etica creştină nu au nimic comun în principiile şi motivele lor şi nu ar fi trebuit niciodată să fie legate între ele în unul şi acelaşi sistem; căci, oricât am atenua şi deghiza diferenţa dintre ele, vom găsi până la urmă că se sprijină pe fundamente diferite, una derivându-şi întreaga forţă din trăirile morale, cealaltă din pasiunile egoiste ale naturii noastre" (p. 76-7).

Sau acestea:

> „Dacă suprimăm autoritatea conştiinţei, respingem trăirile morale, ne descotorosim de sentimentele onoarei şi ne coborâm sub nivelul influenţelor religiei (aşa cum fac mult prea des oamenii) şi dacă, în acelaşi timp, suntem învăţaţi să credem că utilitatea este testul universal al corectitudinii şi incorectitudinii, atunci ce mai rămâne în noi ca putere care să se opună poftei pasiunilor sau atracţiei josnice a câştigurilor lumeşti? Într-o asemenea condiţie sufletească, toate motivele care nu sfârşesc în simpla pasiune devin absolut goale de semnificaţie. În cadrul acestui sistem, păcătosul nu mai este respins ca un răzvrătit împotriva naturii sale superioare – ca unul care mutilează profan imaginea lui Dumnezeu; el e doar cel ce acţionează după principiile altor oameni, dar greşeşte atunci când îşi calculează şansele avantajului personal; şi astfel privăm noi virtutea de sfinţenia sa şi viciul de sluţenia sa, umanitatea de onoarea sa şi limbajul de semnificaţia sa; noi izgonim ca nefiind altceva decât răutate sau nebunie cele mai elevate sentimente ale lumii păgâne, ca şi ale celei creştine; şi tot ce este mai măreţ şi mai generos în natura noastră se pleacă sub influenţa unui egoism rece şi distrugător" (pp. 76-7).

Fiecare rând al acestui pasaj îl acuză pe dl Sedgwick de a nu se fi deranjat niciodată să cunoască înţelesul termenilor în care e formulată doctrina pe care el o defăimează cu atâta zel. Ce are

a face „calcularea şanselor avantajului personal" cu principiul utilităţii? Scopul dlui Sedgwick este să prezinte acest principiu ca ducând la concluzia că un om vicios nu este subiect al dezaprobării în mai mare măsură decât o persoană care greşeşte într-o problemă de prudenţă (*prudence*). Dacă dl Sedgwick ar fi ştiut cât de cât ce este principiul utilităţii, ar fi văzut că nu el duce la o asemenea concluzie. Unii oameni au fost conduşi spre o asemenea concluzie, dar nu de principiul utilităţii, ci fie de doctrina necesităţii filosofice, incorect înţeleasă, fie de o teorie a motivelor numită teoria egoistă; şi nici măcar din acestea ea nu decurge în mod corect.

Subtilitatea cu izgonirea „sentimentelor elevate" abia dacă merită să fie amintită. Ea se aseamănă cu ceea ce se spune în pagina următoare despre „suprimarea tuturor emoţiilor pozitive care duc la virtute". Suntem departe de a-l acuza pe dl Sedgwick de deformare intenţionată, dar acesta este lucrul cel mai apropiat de ea – deformarea prin ignorare voluntară. Cine propune suprimarea oricărei „emoţii pozitive"? Fiinţele umane, poate fi asigurat dl Profesor, vor iubi şi vor onora întotdeauna orice sentiment, fie el „elevat" sau nu, care e fie direct îndreptat spre binele lor, fie tinde să ridice spiritul deasupra influenţei scopurilor mărunte în virtutea cărora oamenii îşi fac rău unul altuia. Profesorul se teme că păcătosul „nu va mai fi dispreţuit". Ne-am imaginat că nu păcătosul este cel care trebuie dispreţuit, ci păcatul. Oricum, oamenii sunt destul de pregătiţi să respingă tot ce este în mod evident dăunător pentru ei. O fiinţă umană plină de dispoziţii malefice sau de o indiferenţă rece faţă de sentimentele semenilor săi, nu va fi niciodată privită cu plăcere – Profesorul poate fi sigur de aceasta. Dacă vor vorbi despre el ca despre un „răzvrătit împotriva naturii sale mai bune", „unul care mutilează profan imaginea lui Dumnezeu" şi aşa mai departe, aceasta va depinde de cât de experţi sunt ei în retorica banalităţii. Dar, orice cuvinte ar folosi, putem fi siguri că, dacă omul se va teme sau va dispreţui un lup sau un şarpe, care nu au o natură mai bună şi nici o imagine a lui Dumnezeu pe care să o mutileze în vreun fel, el va dispreţui infinit mai intens o fiinţă umană care, în mod exterior asemănătoare lui, este, în interior, inamicul său şi, fiind mult mai puternică decât „o broască râioasă sau o viperă"[20], cultivă în mod voluntar aceleaşi dispoziţii spre ticăloşie.

---

[20] John Milton, *Sonnet* XI, II,12-14, în *The Poetical Works*, London: Tonson, 1695, p. 25, *Poems Upon Several Ocasions.*

Dacă utilitatea ar fi standardul, atunci „scopul", în opinia Profesorului, „va fi făcut să sfinţească mijloacele" (p. 78). Răspundem: în aceeaşi măsură ca în orice alt sistem, nu mai mult. În orice sistem al moralităţii, scopul, când este bun, justifică toate mijloacele care nu intră în conflict cu vreun bine mai important. Chiar în schema dlui Sedgwick, nu există oare scopuri care sfinţesc acţiunile, dar care merită în alte cazuri tot dispreţul nostru, ca, de exemplu, a lua cu sânge rece viaţa unui seamăn în faţa altor oameni? Conform principiului utilităţii, scopul justifică toate mijloacele necesare obţinerii lui, cu excepţia acelora care sunt mai dăunătoare decât este folositor scopul – o excepţie întru totul suficientă.

Am încheiat acum examinarea dlui Sedgwick, pe care l-am privit mai întâi ca pe un comentator al studiilor care formează o parte a educaţiei liberale, şi apoi ca pe un critic al „teoriei utilitariste a moralei". Am arătat că, în privinţa primului aspect, el a omis aproape tot ceea ce s-ar fi cuvenit să fie spus, că aproape tot ceea ce a spus este trivial şi în mare parte greşit. Privitor la cealaltă parte a portretului său, am arătat nu doar că a eşuat în respingerea doctrinei că fericirea umană este fundamentul moralităţii, dar şi că, prin această încercare, s-a dovedit a nu înţelege ce este această doctrină şi a nu fi capabil să aducă cele mai serioase critici opiniilor altor oameni, ca şi oamenilor înşişi, critici pe care chiar şi o cunoaştere superficială a subiectului le-ar fi arătat ca neîntemeiate.

Nu intenţionăm în nici un caz să-l considerăm pe dl Sedgwick un apărător suficient de convingător al cauzei pe care a expus-o (ceea ce nici el nu ar fi pretins că este), nici să pretindem că paginile cărţilor sale conţin tot ce poate fi spus mai bine sau măcar tot ce s-a spus vreodată mai bine împotriva teoriei utilităţii. Această teorie numără printre inamicii săi spirite ce pot fi plasate pe aproape toate nivelurile forţei şi desăvârşirii intelectuale, printre care multe sunt capabile să pledeze chiar mai bine în favoarea opiniilor lor. Dl Sedgwick reprezintă o mostră destul de bună a argumentelor populare împotriva teoriei noastre; cartea sa a avut mai mulţi cititori şi mai mulţi admiratori decât ar fi avut o carte mai bună decât ea, deoarece se situează la nivelul celor ce posedă capacităţi inferioare; şi chiar dacă, arătându-i imperfecţiunile, am făcut puţin pentru justificarea propriei noastre opinii, prin aceasta am arătat pe ce slabe temeiuri oameni cu importanţă şi reputaţie atacă, în unele cazuri, această opinie şi sunt admiraţi şi aplaudaţi pentru a o fi atacat astfel.

Problema nu este una de pură speculaţie. Fără a menţiona importanţa unor viziuni corecte privind originea şi natura

sentimentelor morale pentru cei cărora li se încredinţează educaţia acestor sentimente morale, putem remarca faptul că de adevărul sau de falsitatea doctrinei simţului moral depinde dacă moralitatea este un corp doctrinar fix sau unul progresiv. Dacă ar fi adevărat că omul are un simţ ce-i este dat pentru a determina ce e corect şi ce e incorect, atunci ar urma că judecăţile şi trăirile sale morale nu sunt susceptibile de nici o îmbunătăţire; aşa cum sunt, aşa ar trebui să rămână. Problema referitoare la ce anume ar trebui ca oamenii să gândească şi să simtă în general pe tema datoriei lor e necesar să fie determinată prin observarea a ceea ce gândesc şi simt ei deja, în condiţiile în care nu putem vedea nici un interes sau pasiune care să-i influenţeze. Dimpotrivă, conform teoriei utilităţii, problema ce este datoria noastră este la fel de deschisă discuţiilor ca orice altă problemă. Doctrinele morale nu mai pot fi acceptate fără dovezi, nici să fie examinate mai puţin atent decât oricare altă doctrină. Ca şi în cazul oricărui alt subiect, opiniile tradiţionale exercită o anumită atracţie, oricât de general sunt susţinute, asupra deciziilor raţiunii educate. Slăbiciunea intelectului uman şi toate celelalte infirmităţi ale naturii noastre se consideră că interferează la fel de mult cu rectitudinea judecăţilor noastre asupra moralităţii, ca şi asupra oricărui alt subiect; şi la fel de mari schimbări sunt anticipate în ce priveşte opiniile noastre despre acest subiect, ca şi despre oricare altul, atât datorită progresului inteligenţei, cât şi datorită unei experienţe mai autentice şi mai largi şi unor modificări în condiţia rasei umane care necesită reguli de conduită modificate.

E în interesul cel mai înalt al rasei noastre ca singurul mod de a trata problemele etice care urmăreşte să corecteze maximele existente şi să îndrepte toate pervertirile trăirilor noastre actuale să nu fie doborât prin ţipete stridente. Cei ce dispreţuiesc analiza şi-au manifestat destul timp ambiţiile. Ei au avut monopolul pretenţiei de a dispune de principii pure, nobile şi sublime; iar cei care au oferit temeiuri pentru a-şi justifica trăirile, au fost puşi la pământ prin ţipete, ca fiind josnici, reci şi degradaţi. Să sperăm că aceasta nu se va mai întâmpla niciodată şi că, nemulţumindu-se doar să opună metafizicii celor mai puternici adversari alte metafizici şi mai profunde, ei se vor alătura bătăliei din câmpul controverselor populare, luptând cu fiecare adversar de renume şi de mare reputaţie chiar şi atunci când, ca în cazul de faţă, renumele şi reputaţia sunt singurele pretenţii ce au putut fi invocate în legătură cu tema aflată în discuţie.

Bentham

Există doi oameni, nu de mult trecuţi în nefiinţă, cărora ţara le este îndatorată nu numai pentru cea mai mare parte a importantelor idei pe care le-au pus în circulaţie în rândul gânditorilor timpului lor, ci şi pentru revoluţionarea modalităţilor generale de gândire şi de cercetare. Aceşti oameni, altfel diferiţi în aproape toate celelalte privinţe, se asemănau prin aceea că erau nişte intelectuali retraşi, cu totul izolaţi de treburile publice şi de relaţiile lumeşti, din cauza circumstanţelor şi caracterului lor; amândoi au fost priviţi, o bună parte a vieţii, de către liderii de opinie (atunci când s-a întâmplat ca aceştia să audă de ei) cu sentimente apropiate de acela de dispreţ. Ei erau însă meniţi să repete o lecţie pe care fiecare epocă a dat-o omenirii, deşi a fost întotdeauna desconsiderată – anume să arate că filosofia speculativă, cea care pare persoanelor superficiale atât de îndepărtată de treburile obişnuite ale vieţii şi de interesele exterioare ale oamenilor, reprezintă în realitate lucrul care-i influenţează cel mai mult şi care, pe termen lung, depăşeşte orice alte influenţe, exceptându-le pe acelea de care depinde ea însăşi. Autorii despre care vorbim nu au fost niciodată citiţi de publicul larg; cu excepţia lucrărilor lor cele mai facile, cei care i-au citit au fost puţini; dar ei au fost dascălii dascălilor; e foarte greu să găseşti în Anglia o persoană cu o anume importanţă în lumea spirtului care (indiferent de opiniile adoptate ulterior) să nu fi învăţat să gândească mai întâi de la unul dintre cei doi; şi, deşi influenţa lor a început să se răspândească în rândul publicului larg abia pe aceste canale intermediare, vom găsi cu greu vreo publicaţie care să aibă un oarecare impact şi să se adreseze claselor educate care să nu fi fost altceva decât este în aceste persoane nu ar fi existat. Aceşti oameni sunt Jeremy Bentham şi Samuel Taylor Coleridge, cele două minţi fecunde ale Angliei secolului lor.

Nu intenţionăm să facem aici vreo comparaţie între modurile de gândire sau influenţele exercitate de aceşti oameni remarcabili; un asemenea lucru ar fi imposibil înainte de a ne face mai întâi o părere completă despre fiecare în parte. Intenţia noastră aici este aceea de a încerca să facem o evaluare a unuia dintre ei, singurul a

cărui operă în ediţie completă este încă în curs de apariţie şi care, în clasificarea ce poate fi făcută tuturor autorilor în „progresişti" şi „conservatori", face parte din aceeaşi categorie cu noi. Căci, deşi amândoi erau mult prea mari pentru a putea fi prinşi sub un singur apelativ, totuşi Bentham a fost, în principal, un filosof progresist, iar Coleridge unul conservator. Influenţa celui dintâi s-a făcut simţită în mod special asupra minţilor celor ce aparţineau clasei progresiste, iar influenţa celui din urmă, asupra minţilor celor din clasa conservatoare; cele două sisteme de unde concentrice provocate de şocul generat de ei s-au răspândit pe oceanul minţii şi abia acum au început să se apropie şi să se intersecteze. Scrierile amândurora conţin lecţii severe adresate propriilor tabere, pe seama multelor erori şi defecte de care acestea sunt legate; lui Bentham i-a fost dat să desluşească în mod special acele adevăruri cu care doctrinele şi instituţiile existente erau în dezacord, iar lui Coleridge, adevărurile neglijate care zac *în* acestea.

Un om care cunoaşte bine lumea şi care se bucură de o bună reputaţie pentru talentul său practic şi pentru înţelepciunea sa printre cei ce ocupă poziţii publice (nefiind însă un discipol al lui Bentham şi nici al vreunei alte şcoli, fie în parte, fie în totalitate) ne-a spus cândva, bazându-se pe propriile observaţii, că spiritul interogativ, această dispoziţie de a întreba *de ce* despre fiecare lucru, care a câştigat atât de mult teren şi a produs atâtea consecinţe importante în aceste vremuri, se originează la Bentham mai mult decât în orice altă parte. Cu cât examinăm mai mult această aserţiune, cu atât ea se va dovedi mai adevărată. Bentham a fost în această perioadă şi în această ţară cel care a pus cel mai des sub semnul întrebării lucrurile bine stabilite. Datorită influenţei modalităţilor lui de gândire, pe care lucrările sale le-au inoculat unui număr considerabil de spirite reflexive, s-a reuşit înlăturarea jugului autorităţii, şi nenumărate opinii, acceptate prin tradiţie ca incontestabile, au fost obligate să se apere şi să se justifice. Cine, înainte de Bentham (oricâte controverse vor fi fost pe chestiuni de detaliu), a mai îndrăznit să vorbească într-un mod lipsit de respect şi totodată explicit despre Constituţia britanică sau despre dreptul englez? El a făcut acest lucru, iar argumentele, precum şi exemplul său, i-au încurajat şi pe alţii. Nu vrem să sugerăm că lucrările lui au fost cele care au cauzat *Reform Bill*[1] sau că *Appropriation Clause*[2]

[1] Wiliam IV, c. 45 (7 June 1832).

[2] Vezi 1 & 2 Victoria c. 109 (15 August,1838).

îl are pe el ca părinte*; transformările care au avut loc în instituţile noastre, şi cele încă şi mai mari care vor veni, nu sunt opera filosofilor, ci a intereselor şi a instinctelor unor mari sectoare ale societăţii, a căror putere a crescut recent. Dar Bentham a dat glas acestor interese şi instincte; până în clipa în care el a vorbit, toţi aceia care considerau instituţiile noastre ca nepotrivite cu aceste interese nu îndrăzneau să susţină aceasta, nu îndrăzneau nici măcar să gândească un asemenea lucru; ei nu auziseră niciodată că perfecţiunea acelor instituţii fusese pusă la îndoială de oamenii cultivaţi, de oameni cu o inteligenţă recunoscută; şi nu stă în firea minţilor neinstruite să reziste în faţa autorităţii reunite a celor instruite. Bentham a reuşit să înlăture vraja. Dar nu prin intermediul propriilor sale lucrări, ci prin intermediul minţilor şi condeielor pe care le-au hrănit aceste lucrări – prin intermediul oamenilor aflaţi într-un contact mai direct cu lumea şi în care spiritul său a reuşit să treacă. Dacă superstiţia privitoare la înţelepciunea strămoşilor a cunoscut un declin, dacă publicul s-a familiarizat cu ideea că legile şi instituţiile noastre sunt în cea mai mare măsură produsul nu al intelectului şi al virtuţii, ci al corupţiei moderne grefate pe barbaria străveche, dacă inovaţiile cele mai curajoase nu mai sunt respinse cu dispreţ pur şi simplu pentru că reprezintă inovaţii, iar instituţiile existente nu mai sunt considerate sacre doar pentru că sunt instituţii existente, atunci se va constata că aceia care au obişnuit publicul cu aceste idei le-au învăţat la şcoala lui Bentham şi că asaltul asupra instituţiilor vechi a fost şi încă mai este purtat cu ajutorul armelor lui Bentham. Nu contează dacă aceşti gânditori, sau oricare alţii, s-au numărat sau nu printre persoanele aflate în mod vizibil şi real în fruntea mişcării pentru Reformă. Toate mişcările, cu excepţia celor direct revoluţionare, sunt conduse nu de aceia care le-au pus bazele, ci de aceia care ştiu cel mai bine cum să facă un compromis între opiniile vechi şi cele noi. Părintele inovării în Anglia, atât în ce priveşte doctrinele, cât şi instituţiile, este Bentham; el este marele gânditor *subversiv* sau, în limbajul filosofilor continentali**, marele gânditor *critic* al epocii şi al ţării sale.

---

* *Reform Bill* a fost adoptată de Parlamentul britanic în 1832 şi era o lege care urmărea reforma electorală prin lărgirea electoratului şi reprezentarea mai bună a oraşelor populate. Ea a fost urmată de alte două *Bills*, în 1867 şi 1884. *Appropriation Clause* a fost o lege din 1838, care punea capăt sistemului dijmei în Irlanda (n.tr.).

** C. Audard presupune că în acest text se originează utilizarea termenului „filosofie continentală", deosebită de tradiţia de gândire „insulară", distincţie atât de invocată în zilele noastre (n.tr.).

Totuşi, noi nu considerăm că acesta ar fi motivul cel mai important al renumelui său. Dacă ar fi fost numai atât, atunci Bentham ar trebui să fie situat printre potentaţii spiritului de nivelul cel mai de jos – printre filosofii negativi (*negative*) sau distructivi, aceia care pot înţelege ceea ce e fals, dar nu şi ceea ce e adevărat, aceia care au trezit mintea umană în faţa inconsistenţei şi absurdităţii opiniilor şi instituţiilor acreditate în timp, fără a fi în stare să pună nimic în locul a ceea ce au distrus. Nu dorim să subestimăm meritele acestor persoane; omenirea le-a rămas profund îndatorată; nici nu credem că vor rămâne ele vreodată fără lucru într-o lume în care sunt crezute atât de multe lucruri false şi în care atât de multe lucruri odinioară adevărate continuă să fie crezute ca adevărate multă vreme după ce au încetat să mai fie astfel. Totuşi, calităţile care îi ajută pe oameni să perceapă anomaliile, fără a-i ajuta însă să perceapă şi adevărurile care le-ar fi putut rectifica, nu se numără printre cele mai rare înzestrări. Curajul, iscusinţa verbală, controlul asupra formelor de argumentare şi un stil accesibil vor putea face din cel mai superficial om, dacă e înzestrat cu suficientă lipsă de respect, un mare filosof negativ. Asemenea oameni nu au lipsit niciodată în secolele cultivate, iar perioada în care Bentham şi-a format primele impresii a fost dominată în mod vizibil de ei, proporţional cu sărăcia sa în ce priveşte cele mai nobile produse ale minţii umane. Un secol de formalism în Biserică şi de corupţie în Stat, când cea mai valoroasă parte a sensului doctrinelor tradiţionale a dispărut chiar şi din minţile celor ce şi-au menţinut din obişnuinţă o încredere mecanică în ea, o perioadă dintre cele mai propice pentru tot felul de filosofii sceptice. Prin urmare, Franţa l-a avut pe Voltaire şi şcoala sa de gânditori negativi, iar Anglia (sau mai exact Scoţia) l-a avut pe cel mai profund gânditor negativ, David Hume – un om ale cărui particularităţi intelectuale l-au făcut capabil să detecteze eşecul demonstraţiilor şi absenţa consistenţei logice cu o profunzime pe care scepticii francezi, cu puterile lor comparativ slabe de analiză şi de abstractizare, nu au reuşit s-o atingă şi pe care doar subtilitatea germană ar fi putut s-o aprecieze temeinic sau să spere a o rivaliza.

Dacă Bentham ar fi continuat doar opera lui Hume, atunci abia dacă am fi auzit de el în filosofie, căci i-ar fi fost net inferior acestuia în ce priveşte calităţile personale şi nu era deloc apt să excelеze ca metafizician. Nu trebuie să încercăm să găsim subtilitatea sau puterea de analiză abstractă printre caracteristicile sale intelectuale. În ce priveşte prima calitate, puţini mari gânditori

au fost atât de deficienţi ca el; şi dacă vrem să o găsim pe cea din urmă, într-o măsură cât de cât semnificativă, într-o minte asemănătoare cu a sa, atunci trebuie să ne referim la răposatul domn Mill* – un om care a împletit marile calităţi ale metafizicienilor secolului al optsprezecelea cu altele de o natură diferită, dovedindu-se astfel apt în mod admirabil să le completeze şi să le corecteze opera. Bentham nu avea aceste înzestrări speciale, dar el avea altele, nu inferioare acestora, care nu erau deţinute de nici unul dintre precursorii săi; acestea l-au transformat într-un izvor de lumină pentru o întreagă generaţie care a reuşit să depăşească influenţa acestora şi, aşa cum am mai spus, au făcut să fie principalul gânditor subversiv al unui secol care pierduse de mult tot ceea ce ei mai puteau submina.

Ca să vorbim despre el, înainte de toate, ca despre un filosof doar negativ – adică unul care respinge argumentele ilogice, care dă în vileag sofismele şi detectează contradicţiile şi absurdităţile – vom observa că, în această ipostază, îi rămăsese de la Hume un vast domeniu, de care el s-a ocupat într-o măsură fără precedent: domeniul abuzurilor practice. Acesta a fost domeniul particular al lui Bentham şi spre acesta a fost el îndrumat de orientarea tuturor înclinaţiilor sale: să poarte lupta împotriva absurdităţii din lucrările practice. Mintea sa a fost una esenţialmente practică. Şi tocmai datorită abuzurilor practice mintea sa a fost orientată iniţial spre speculaţie – datorită abuzurilor specifice profesiei pe care şi-a ales-o, aceea a dreptului. El însuşi a vorbit despre acel abuz concret care a produs primul un asemenea şoc asupra minţii sale şi a cărui amintire a făcut ca întregul munte al abuzurilor să se clatine: e vorba de obiceiul de a face clientul să plătească de trei ori audienţele la biroul unui *Master in Chancery***, când de fapt nu era oferită decât o audienţă. El a constatat, în urma studiului legislaţiei, că aceasta era plină de asemenea lucruri. Dar oare erau acestea descoperirile lui? Nu, ele erau lucruri cunoscute oricărui avocat practicant, oricărui judecător care prezida, şi nici înainte, nici multă vreme după ce au fost astfel conştientizate, ele nu au cauzat nici un inconfort aparent conştiinţei acestor oameni învăţaţi şi nici nu i-au împiedicat să afirme, cu fiecare ocazie posibilă, fie în cărţi, fie în parlament sau în tribunale, că legea reprezintă perfecţiunea

---

* Referirea se face la James Mill, tatăl lui J.S. Mill (n.tr.).

** *Master in Chancery* – consilier la curtea Cancelariei (care era una dintre cele cinci diviziuni ale Înaltei Curţi de Justiţie) (n.tr.).

raţiunii. De-a lungul atâtor generaţii în care fiecare din sutele de tineri educaţi s-au aflat succesiv în situaţia lui Bentham şi au avut oportunităţile lui Bentham, doar el a fost acela care a avut suficientă sensibilitate morală şi încredere în propria persoană, încât să-şi spună sieşi că aceste lucruri, oricât de profitabile ar putea fi, erau fraude şi că o prăpastie trebuie pusă între ele şi el. Acestei neobişnuite alianţe între încrederea în sine şi sensibilitatea morală îi datorăm noi tot ceea ce a făcut Bentham. Trimis la Oxford de tatăl său la neobişnuit de frageda vârstă de cincisprezece ani – solicitat la admitere să-şi declare credinţa în cele *Treizeci şi Nouă de Articole*[*] – el a considerat necesar să le examineze; iar examinarea a dat naştere unor scrupule pe care a căutat să le înlăture; însă în locul satisfacţiei la care se aştepta i s-a răspuns că nu este de competenţa unor copii ca el să judece ceea ce au spus marii oameni ai Bisericii. După o luptă interioară, el a semnat; dar impresia că a făcut o faptă imorală nu l-a mai părăsit niciodată; considera că el însuşi comisese o înşelătorie şi pe tot parcursul vieţii nu a mai încetat să denunţe indignat toate legile care poruncesc asemenea falsităţi şi toate instituţiile care le recompensează.

Prin această mutare în domeniul răului practic a războiului criticii şi al respingerii, a înfruntării minciunii şi absurdităţilor, Bentham şi-ar fi cucerit oricum un loc important în istoria gândirii, chiar dacă nu ar fi făcut nimic altceva. El a continuat să poarte lupta fără întrerupere. Acesteia îi sunt dedicate în întregime nu doar o mare parte dintre capitolele sale cele mai incitante, dar şi câteva dintre cele mai elaborate lucrări ale lui: *The Defence of Usury*, *The Book of Fallcies*, ca şi acea lovitură de graţie dată lui Blackstone, lucrarea publicată anonim sub titlul *A Fragment on Government*[3] şi care, deşi nu a fost primul produs al unui autor atât de ridiculizat ulterior pentru stilul său, a stârnit cea mai mare admiraţie nu numai pentru compoziţia sa, ci şi pentru ideile sale, fiind atribuită pe rând Lordului Mansfield, Lordului Camden şi (de

---

[*] *The Thirty-nine Articles* (Cele Treizeci şi Nouă de Articole) au fost adoptate în 1563 ca bază doctrinară a Bisericii Anglicane. În vremea lui Bentham şi Mill, universităţile britanice erau încă supuse Bisericii, iar studenţii de la Oxford erau obligaţi la admitere să facă o declaraţie formală de loialitate faţă de Biserica Anglicană prin citirea acestui document. Poziţia universităţilor britanice de anexă a Bisericii l-a făcut pe James Mill să nu-l trimită pe John Stuart Mill la universitate (n.tr.).

[3] *Defence of Usury*, London: Payne, 1787; *The Book of Fallacies*, London: Hunt, 1824; *A Fragment on Government*, London: Payne, 1776.

către Dr. Johnson) lui Dunning, unul dintre cei mai de seamă maeştri ai stilului printre avocaţii vremii. Aceste lucrări sunt cu totul originale: deşi aparţin şcolii negative (*negative school*), ele nu se aseamănă cu nimic din ceea ce au produs anterior filosofii negativi; şi ar fi fost cu totul suficiente pentru a-i asigura lui Bentham un loc aparte printre gânditorii subversivi ai Europei moderne. Dar nu aceste lucrări fac cu adevărat diferenţa dintre el şi ceilalţi. Există o diferenţă mai profundă. Aceasta constă în faptul că ei erau gânditori pur negativi, în timp ce el era pozitiv: ei nu făceau altceva decât să atace eroarea, pe când el şi-a făcut o chestiune de conştiinţă din a nu face acest lucru decât în clipa în care putea să pună în loc adevărul corespunzător. Felul lor de a fi era exclusiv analitic, al său era sintetic. Ei îşi luau ca punct de plecare în orice subiect opinia tradiţională, săpau în jurul ei cu uneltele lor logice, îi găseau defectul fundamentul şi îl condamnau; el începea *de novo*, punându-şi propriile sale fundamente adânc şi ferm, construind propria sa structură şi cerând oamenilor să le compare pe cele două; doar în clipa în care reuşea să rezolve el însuşi problema, sau credea că a rezolvat-o, declara toate celelalte soluţii ca fiind eronate. Prin urmare, ceea ce ei au produs nu avea să reziste, trebuia să dispară, multe dintre acele lucruri au şi dispărut odată cu erorile care au ieşit la lumină; în schimb, ceea ce el a făcut are o valoare de sine stătătoare, prin care trebuie să supravieţuiască tuturor erorilor cărora li se opune. Deşi putem respinge concluziile sale practice, aşa cum adesea ar şi trebui să facem, totuşi premisele sale, colecţia de fapte şi de observaţii din care a tras concluziile lui, rămân pentru totdeauna parte a materiei prime a filosofiei.

Prin urmare, lui Bentham ar trebui să-i fie asigurat un loc printre maeştrii înţelepciunii, printre marii dascăli şi eternele podoabe intelectuale ale rasei umane. El se numără printre aceia care au îmbogăţit omenirea cu daruri nepieritoare; şi, cu toate că acestea nu se află deasupra oricăror daruri, nici nu-l îndreptăţesc la acele onoruri care l-ar pune „deasupra faimei tuturor grecilor, a tuturor romanilor“[4], faimă pe care, printr-o naturală reacţie împotriva indiferenţei şi dispreţului ignoranţilor, mulţi dintre admiratorii săi au fost odată dispuşi să i-o atribuie, ar fi totuşi o mult mai gravă eroare, şi una care, deşi scuzabilă pentru

---

[4] Alexander Pope, *Satires and Epistles of Horace Imitated*, „Epistles“, BK. II, Epistle I, 26; în *Works*, New ed. Ed. Joseph Warton, et. Al. 10 vol. London: Priestley, 1822-25, Vol. IV, p. 149.

vulg, nu mai e permisă nici unui spirit cultivat şi instruit, aceea de a refuza recunoaşterea plină de admiraţie a ceea ce el a fost din cauza a ceea ce nu a fost.

Dacă ni s-ar cere să spunem, în cât mai puţine cuvinte, care considerăm că ar fi locul ocupat de Bentham în rândul acestor mari binefăcători intelectuali ai omenirii, ce a fost el şi ce nu a fost, ce fel de servicii a adus sau nu a adus el adevărului, atunci am spune că nu a fost un mare filosof, ci a fost un mare reformator în filosofie. El a adus în filosofie ceva de care aceasta avea nevoie şi în lipsa căreia se afla în impas. Nu doctrinele sale au făcut aceasta, ci modul său de a ajunge le ele. El a introdus în morală şi în politică acele obişnuinţe de gândire şi acele modalităţi de cercetare care sunt esenţiale pentru ideea de ştiinţă şi a căror absenţă a făcut din acele domenii, aşa cum a fost, de pildă, fizica înaintea lui Bacon, un câmp de discuţii interminabile care nu conduceau la nici un rezultat. Pe scurt, nu opiniile sale, ci metoda sa a constituit noutatea şi valoarea a ceea ce a făcut el; o valoare nepreţuită, chiar dacă ar trebui să respingem ansamblul opiniilor însele sau, în orice caz, o mare parte a lor.

Metoda lui Bentham poate fi descrisă pe scurt ca metoda detaliului (*method of detail*), a tratării întregului prin separarea lui în părţile sale – a abstracţiilor prin reducerea lor la Lucruri, a claselor şi a principiilor generale (*generalities*) prin separarea indivizilor care le compun, spărgând orice întrebare în părţi, înainte de a încerca să o soluţioneze. Măsura exactă a originalităţii acestui proces, considerat drept o concepţie logică – măsura legăturii sale cu metodele din ştiinţa fizică sau cu elaborările anterioare ale lui Bacon, Hobbes şi Locke – nu este o chestiune esenţială pentru moment. Gradul de originalitate conţinut în metoda sa – în subiectele la care a aplicat-o şi în rigiditatea cu care a aderat la ea – a fost maximal. De aici clasificările sale interminabile. De aici demonstraţiile sale amănunţite ale celor mai recunoscute adevăruri. Faptul că incendierea, crima, jaful reprezintă acţiuni dăunătoare – el nu va admite fără demonstraţie, oricât ar părea de evident un asemenea lucru; el va şti *de ce*-ul şi *cum*-ul acestora cu cel mai înalt grad de precizie; el va distinge toate daunele asociate unui delict, fie ele de *primul*, de al *doilea* sau de al *treilea* ordin, anume: 1. răul produs victimei şi apropiaţilor săi; 2. *pericolul* reprezentat de un asemenea exemplu şi *neliniştea* (*alarm*) sau sentimentul dureros de insecuritate; şi 3. descurajarea sârguinţei şi a strădaniilor utile ce ia naştere din *neliniştea*, precum şi efortul şi resursele care trebuie cheltuite în

vederea prevenirii *pericolului*. După această enumerare, el va demonstra, pe baza legilor care guvernează trăirile (*feelings*) umane, că până şi primul dintre aceste rele – suferinţa victimei nemijlocite – va depăşi în medie cu mult plăcerea obţinută de delicvent, şi o va depăşi cu mult mai mult atunci când toate celelalte rele sunt luate în calcul. El consideră aplicarea unei pedepse ca fiind nejustificată în afară de cazul în care se poate demonstra contrariul; şi, ca să-şi asume sarcina să demonstreze acest lucru în mod formal, el se justifică spunând că „există adevăruri pe care trebuie să le demonstrezi nu de dragul lor înseşi, pentru că ele sunt recunoscute, ci pentru că prin aceasta s-ar deschide calea receptării altor adevăruri care depind de acestea. În acest fel pregătim noi receptarea primelor principii care, odată acceptate, pregătesc calea admiterii tuturor celorlalte adevăruri". La aceasta se mai poate adăuga că în acelaşi fel disciplinăm noi mintea pentru a practica acelaşi gen de disecţie asupra unor întrebări mai complicate şi mai problematice.

Este o maximă sănătoasă, pe care toţi gânditorii riguroşi au sesizat-o, dar pe care nimeni nu a aplicat-o atât de consistent înainte de Bentham, aceea că eroarea se ascunde în spatele generalităţilor; că mintea umană nu este capabilă să îmbrăţişeze un întreg complex decât după ce a analizat în amănunt şi a catalogat părţile din care este alcătuit acel întreg; că abstracţiile nu sunt realităţi *per se*, ci un mod prescurtat de a exprima faptele, şi că singurul mod de a lucra efectiv cu ele este acela de a le readuce la faptele (experienţei sau ale conştiinţei) a căror expresie sunt. Urmând acest principiu, Bentham se opreşte puţin asupra modurilor uzuale ale gândirii morale şi politice. Acestea i s-au părut, atunci când erau urmărite până la izvorul lor, a se termina în cea mai mare parte în simple *fraze* (*phrases*). În domeniul politicii, cuvintele cheie sunt libertate, ordine socială, constituţie, lege a naturii, contract social etc.; etica are cuvintele ei analoge. Astfel arătau argumentele pe care se bazau cele mai serioase întrebări ale moralităţii şi ale politicii: nu temeiuri (*reasons*), ci aluzii la temeiuri; expresii solemne prin care se făcea un sumar apel la unele sentimente generale ale oamenilor sau la vreo maximă de uz familiar, care putea fi adevărată sau nu, dar ale cărei limite nimeni nu le examinase critic vreodată. Şi aceasta îi satisfăcea pe unii; nu şi pe Bentham. El a cerut ceva mai mult decât simpla opinie ca temei al opiniei. De fiecare dată când întâlnea o *frază* folosită pe post de argument pro sau contra ceva, el insista să afle ce înseamnă aceasta, anume dacă ea făcea apel

la vreun standard sau punea în evidenţă vreun fapt relevant pentru acea problemă; şi dacă nu putea să constate că făcea vreunul din aceste lucruri, o trata ca pe o încercare a preopinentului de a-şi impune propriul său sentiment individual asupra altor oameni, fără a le oferi şi un temei pentru aceasta; o „invenţie făcută pentru a evita obligaţia de a apela la un standard extern şi pentru a convinge cititorul să accepte sentimentul şi opinia autorului ca temei suficient şi pentru el însuşi"[5]. Să-l lăsăm în continuare pe Bentham să vorbească el însuşi pe acest subiect; fragmentul face parte din prima sa lucrare sistematică, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, şi cu greu am putea cita ceva mai ilustrativ atât pentru forţa, cât şi pentru slăbiciunile modului său de filosofare:

> „Este destul de curios să observi varietatea invenţiilor la care au recurs oamenii şi varietatea frazelor (*phrases*) pe care le-a conceput pentru a ascunde de lume şi, dacă se poate, de ei înşişi, această foarte generală şi, de aceea, foarte scuzabilă autarhie (*self-sufficiency*).
>
> 1. Cineva* spune că are un mijloc de a afla ce este corect şi ce este incorect şi că acest mijloc se cheamă „simţ moral"; şi apoi el trece la treabă liniştit şi spune: acest lucru e corect, acela e incorect. De ce? Pentru că simţul meu moral îmi spune asta.
> 2. Un alt om** vine şi modifică acest cuvânt, abandonând „moral" şi înlocuindu-l cu „comun". El vă spune apoi că al său simţ comun îi spune ce e corect şi ce e incorect la fel de sigur cum simţul moral îi spunea celuilalt; el înţelege prin simţ comun un simţ, de un fel sau altul, care, spune el, este deţinut de toţi oamenii, simţul acelora al căror simţ nu e identic cu al său fiind înlăturat ca nedemn de luat în seamă.

---

[5] *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, în *Works*, vol. I, p. 8.

* Autorii vizaţi de Bentham sunt reprezentanţii şcolii „simţului moral" care susţin, în esenţă, teza că omul e dotat de natură cu un simţ moral, analog simţului frumosului şi celorlalte simţuri obişnuite, prin care el poate determina nemijlocit valoarea morală a unei acţiuni; e vorba de A. Shaftesbury (1671-1712), F. Hutcheson (1694-1747), R. Price (1723-1791), S. Clark (1675-1729), W. Wollaston (1660-1724) (n. tr.).

** Fondatorul şcolii „simţului comun" e T. Reid (1710-1796). Un alt reprezentant e scoţianul J.Beattie (1735-1803) (n.tr.).

Această invenţie este mai bună decât cealaltă, căci, simţul moral fiind ceva nou, un om petrece câtva timp căutând fără succes să-i stabilească existenţa, pe când simţul comun este la fel de vechi precum creaţia; şi nu există om căruia să nu-i fie ruşine dacă s-ar crede despre el că nu are la fel de mult din acest simţ comun precum au ceilalţi semeni ai săi. Mai există încă un mare avantaj: părând să împartă puterea, el stârneşte mai puţină invidie deoarece atunci când omul se plasează pe acest teren pentru a-i anatemiza pe cei ce sunt diferiţi de el, aceasta nu se întâmplă printr-un *sic volo sic jubeo*, ci printr-un *velitis jubeatis*[*].

3. Un alt om vine şi spune că, în ce priveşte simţul moral, el nu poate afirma că posedă într-adevăr un asemenea lucru; că, totuşi, el are un *intelect* (*understanding*) care s-ar putea descurca la fel de bine. Acest intelect, spune el, este standardul corectitudinii şi incorectitudinii; el îi spune omului ce şi cum. Toţi oamenii buni şi înţelepţi înţeleg la fel cum înţelege şi omul nostru; dacă înţelegerea celorlalţi oameni diferă în vreun fel de a lui, cu atât mai rău pentru ei; acesta e un semn sigur că ei sunt fie vicioşi, fie corupţi.
4. Un alt om spune că există o Regulă a Corectitudinii care e eternă şi imuabilă şi că această regulă a corectitudinii dictează ce şi cum; apoi el începe să-ţi prezinte sentimentele sale despre tot ce-i trece prin cap; şi aceste sentimente (pe care trebuie să le admiţi ca atare) sunt tot atâtea ramuri ale regulii eterne a corectitudinii.
5. Un alt om, sau poate acelaşi om (nu are importanţă), spune că există anumite practici conforme şi altele adverse Ordinii veritabile a lucrurilor (*to the Fitness of Things*) şi apoi îţi spune, după cum îi convine, care practici sunt conforme şi care nu; şi aceasta după cum se întâmplă ca o practică să-i placă sau nu.
6. Numeroşi oameni vorbesc mereu despre Legea Naturii; şi apoi continuă prezentându-ţi sentimentele lor cu privire la ceea ce este corect şi incorect; şi aceste sentimente, trebuie să înţelege, sunt tot atâtea capitole şi secţiuni ale Legii Naturii.
7. În locul expresiei Legea Naturii avem uneori Legea Raţiunii, Justa Raţiune (*Right Reason*), Dreptatea Naturală, Echitatea Naturală, Ordinea Bună. Oricare dintre ele ar face aceeaşi treabă. Ultima este cea mai folosită în politică. Ultimele trei

---

[*] „Aşa vreau, aşa poruncesc", „aşa vreţi, aşa să porunciţi" (n. tr.).

sunt mai acceptabile decât celelalte deoarece ele nu pretind foarte explicit că sunt altceva decât simple fraze; ele nu insistă să fie privite ca tot atâtea standarde pozitive în sine şi par a fi mulţumite să fie considerate, după situaţie, drept fraze care exprimă conformitatea lucrului în discuţie cu standardul propriu, oricare ar fi acesta. Totuşi, de cele mai multe ori, va fi mai bine să îl numeşti *utilitate*; *utilitate* este mai clar, căci se referă mai explicit la durere şi plăcere.

8. Avem un anume filosof care spune: nu există nici un rău în lume în afară de spunerea unei minciuni; şi dacă, de exemplu, ar fi să-ţi omori propriul tată, aceasta ar fi doar un mod particular de a spune că el nu era tatăl tău. Bineînţeles, atunci când acest filosof vede ceva ce nu îi place, el spune: acesta este un mod particular de a spune o minciună. Aceasta echivalează cu a spune că actul trebuie săvârşit sau poate să fie săvârşit atunci când, *cu adevărat*, el nu trebuie săvârşit.
9. Cel mai cinstit şi mai deschis dintre toţi aceştia este acel om care ia cuvântul şi spune: eu mă număr printre cei Aleşi; acum, Dumnezeu însuşi are grijă să-i informeze pe Aleşi despre ce e corect; şi aceasta cu o eficienţă atât de mare încât ei, chiar dacă ar fi lăsaţi de capul lor, nu s-ar putea înfrâna nu doar să cunoască, ci şi să practice ceea ce e corect. Deci, dacă un om vrea să ştie ce este corect şi ce este incorect, el nu trebuie să facă altceva decât să vină la mine."[6]

Puţini vor susţine că aceasta este o reprezentare fidelă a *animus*-ului celor ce folosesc diversele fraze atât de amuzant criticate mai sus; dar faptul că aceste fraze nu conţin nici un argument în afară de acela bazat chiar pe trăirile pe care ele sunt chemate să le justifice, este un adevăr pe care Bentham a avut meritul notabil de a-l fi indicat pentru prima oară.

Introducerea în filosofia conduitei umane a acestei metode a detaliului – a acestei practici de a nu raţiona niciodată asupra întregurilor înainte de a fi fost descompuse în părţile constituente, nici asupra abstracţiilor până când nu au fost traduse în fapte concrete (*realities*) – constituie originalitatea lui Bentham în filosofie şi face din el marele reformator al ramurii morale şi politice a acesteia. Celei pe care el o numeşte „metoda exhaustivă

[6] *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, în *Works*, vol. I, pp. 8n-9n.

de clasificare", şi care nu reprezintă decât o ramură a acestei metode mai generale, el îi atribuie tot ceea ce e mai original în lucrarea sistematică şi atent elaborată pe care abia am citat-o[7]. Principiile generale (*the generalities*) ale filosofiei sale nu au în sine aproape nimic sau chiar nimic nou: a atribui o asemenea noutate doctrinei conform căreia utilitatea generală este fundamentul moralităţii ar presupune o crasă ignoranţă în ceea ce priveşte istoria filosofiei, literatura domeniului în genere şi lucrările lui Bentham. El însuşi spune că a preluat ideea de la Helvétius; şi tot aceasta era doctrina filosofilor religioşi ai perioadei respective, înaintea lui Reid şi Beattie. Nu am văzut niciodată o apărare mai abilă a doctrinei utilităţii decât într-o lucrare scrisă pentru a-l respinge pe Shaftesbury, puţin citită acum, anume *Essays on the Characteristics*, a lui Brown[8], iar în renumita recenzie a lui Johnson despre Soame Jenyns[9], aceeaşi doctrină e prezentată ca aparţinând atât autorului, cât şi recenzorului. În toate epocile filosofiei, una dintre şcolile ei a fost utilitaristă – nu numai din vremea lui Epicur, ci cu mult înainte. Şi a fost un simplu accident că această opinie a ajuns să fie legată, la Bentham, de metoda sa specifică. Filosofii utilitarişti anteriori acestuia nu pot revendica o asemenea metodă mai mult decât oponenţii lor. Să ne referim, de exemplu, la filosofia epicureică, inspirându-ne din cea mai completă viziune de ansamblu pe care o avem cu privire la partea morală a acesteia, graţie celui mai desăvârşit învăţat al antichităţii, Cicero; întrebăm pe oricine a citit lucrările sale filosofice, *De finibus* spre exemplu, dacă nu cumva argumentele epicureicilor, la fel ca şi cele ale stoicilor şi platonicienilor, constau doar în apeluri retorice la noţiuni comune, la *e???ta* şi *sh*µ*???* în loc de *t??*µ*???a*, noţiuni alese la întâmplare şi care, atunci când erau totuşi adevărate, nu erau niciodată atât de atent scrutate, încât să ne asigurăm în ce sens şi între ce limite sunt ele adevărate. Aplicarea unei veritabile filosofii inductive problemelor de etică este tot atât de necunoscută moraliştilor epicureici, cât

---

[7] *Ibid.*, p. 101n.

[8] London, Davis, 1752. Brown este şi autorul unei alte cărţi care a făcut nu mai puţină senzaţie la prima sa apariţie – *An Estimate of the Manners (and Principles) of the Times*, 2 vol., London: Davis and Reymers, 1757-1758.

[9] Samuel Johnson, „Review of A Free Enquiery", *Works*, London: Buckland, Rivington, 1787, X, 220-58; Soame Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, London: Dodsley, 1757.

şi celor din celelalte şcoli; ei nu descompun niciodată o problemă în părţile ei şi nu se apleacă asupra unor chestiuni punctuale. Bentham nu a învăţat, cu siguranţă, metoda sa minuţioasă şi anatomică de la aceştia.

Tocmai această metodă a introdus-o Bentham definitiv în filosofie şi a făcut-o, începând cu el, obligatorie pentru filosofii tuturor şcolilor. Prin intermediul acesteia el a format intelectul multor gânditori, care fie nu au adoptat niciodată, fie au abandonat multe dintre opiniile sale particulare. El i-a învăţat metoda sa pe nişte oameni care aparţineau unor şcoli total opuse şcolii sale; el i-a făcut pe aceştia să-şi dea seama că, dacă nu îşi testează doctrinele prin metoda detaliului, adversarii lor o vor face. Astfel, el a introdus pentru prima dată, şi nu e prea mult să spunem asta, precizia de gândire în filosofia morală şi politică. În loc să-şi adopte opiniile pe bază de intuiţie sau prin raţionare din premise adoptate într-o manieră sumară şi formulate într-un limbaj atât de vag încât e imposibil să spui exact dacă sunt adevărate sau false, filosofii sunt acum forţaţi să se înţeleagă unul pe altul, să sfărâme generalitatea propoziţiilor lor şi să urmărească o problemă precisă în fiecare dispută. Aceasta nu este nimic altceva decât o revoluţie în filosofie. Efectele sale devin treptat evidente în lucrările gânditorilor englezi de orice orientare şi vor fi resimţite tot mai mult pe măsură ce lucrările lui Bentham vor fi difuzate şi pe măsură ce numărul minţilor la a căror formare au contribuit este tot mai mare.

Ne-am putea aştepta în mod firesc ca măcar o parte din fructele acestui mare progres filosofic să revină autorului său. Înarmat cu un instrument atât de puternic şi mânuindu-l în vederea atingerii unui singur ţel, cultivând câmpul filosofiei practice printr-o asemenea neobosită şi consecventă folosire a unei metode bune în sine şi care nu a fost adoptată de predecesorii săi, nu se putea altfel decât ca Bentham, prin cercetările sale, să realizeze lucruri considerabile. Şi aşa a şi făcut: lucruri nu doar considerabile, ci extraordinare, deşi puţine, dacă le comparăm cu ceea ce a lăsat neterminat, şi încă şi mai puţine în raport cu ceea ce imaginaţia sa vie şi aproape tinerească îl făcea să se mândrească a fi realizat. Metoda sa specifică, calculată admirabil pentru a crea gânditori cu minţi clare şi sigure în limitele materialului de bază disponibil, nu a avut o eficienţă egală în a face ca acest material de bază să fie complet. Ea poate să ne asigure precizia, dar nu şi completitudinea; sau, mai degrabă, ne asigură un anume fel de completitudine, dar nu altul.

Metoda lui Bentham de a-şi prezenta subiectul este admirabilă ca pavăză împotriva unui anume gen de concepţie îngustă şi parţială. El începe prin a înfăţişa întregul domeniu de cercetare căruia îi aparţine problema specifică discutată şi descinde prin diviziune până când ajunge la lucrul pe care îl căuta; şi astfel, respingând succesiv tot ceea ce nu este lucrul, el elaborează treptat o definiţie a ceea ce este acesta. O asemenea procedură, pe care el o numeşte metoda exhaustivă, este la fel de veche precum însăşi filosofia. Platon îi datorează totul şi face totul cu ajutorul ei; iar utilizarea ei de către acest uriaş om în dialogurile sale e considerată de Bacon, în una dintre acele aluzii pregnant logice structurate în scrierile sale şi atât de neglijată de pretinşii săi urmaşi, drept abordarea cea mai apropiată de adevărata metodă inductivă pe care o găsim în filosofia antică[10]. Bentham nu a fost probabil conştient de faptul că Platon l-a anticipat în ce priveşte procesul căruia el declara că îi datorează totul. Prin practicarea acestei metode, speculaţiile sale au devenit deosebit de sistematice şi de consistente; la el nici o problemă nu este izolată, el vede orice subiect în legătură cu toate celelalte subiecte de care, în viziunea lui, acesta e legat şi de care se cere a fi distins; şi cum tot ceea ce ştie el ca fiind cât de cât legat de subiect a fost orânduit într-o manieră ordonată în faţa sa, el nu uită şi nu ignoră un lucru într-o anume ocazie pentru a şi-l aminti într-o alta, aşa cum fac aceia care utilizează o metodă mai slabă. Prin urmare, nu există probabil nici un filosof de o deschidere atât de largă la care să găsim atât de puţine inconsistenţe. Dacă vreunul dintre adevărurile pe care nu le-a sesizat în trecut au ajuns să fie sesizate ulterior, el va aminti acest lucru peste tot şi cu orice prilej şi va ajusta întregul sistem în raport cu aceasta. Iată o altă calitate admirabilă prin care el a impresionat pe cele mai bune dintre minţile antrenate în maniera sa de gândire; când aceste minţi se deschid spre a admite adevăruri noi, le digerează la fel de repede pe cât le-au primit.

Dar acest sistem, excelent pentru a păstra în mintea gânditorului tot ceea ce acesta ştia, nu îl face să ştie destul; el nu face din cunoaşterea unora dintre proprietăţile unui lucru ceva suficient pentru cunoaşterea întregului şi nici nu echivalează înrădăcinatul obicei de a examina un obiect complex (fie şi cu deosebită atenţie) doar sub unul dintre aspectele sale cu puterea contemplării lui în ansamblu. Pentru a avea această din urmă putere, e nevoie de alte calităţi; vom vedea acum dacă Bentham deţinea sau nu aceste alte calităţi.

---

[10] *Novum Organum*, în *Works*, vol. I, p. 205.

Mintea lui Bentham, aşa cum am spus-o deja, era eminamente sintetică. El îşi începea toate cercetările presupunând că nimic nu se cunoaşte despre subiect şi reconstruia întreaga filosofie *ab initio*, fără referire la opiniile predecesorilor săi. Dar pentru a construi fie o filosofie, fie orice altceva, îţi trebuie materiale de bază. Pentru filosofia materiei, materialele sunt proprietăţile materiei; pentru filosofia morală şi politică, proprietăţile omului şi ale poziţiei omului în lume. Cunoaşterea pe care o posedă oricare cercetător cu privire la aceste proprietăţi constituie o limită dincolo de care, ca filosof moral sau politic, indiferent de capacităţile sale intelectuale, el nu poate trece. Sinteza nimănui nu poate fi mai completă decât analiza sa. Dacă în examinarea naturii şi vieţii umane el ar fi lăsat vreun element în afară, atunci, oriunde şi-ar manifesta influenţa acel element, concluziile sale vor eşua într-o măsură mai mare sau mai mică în ce priveşte aplicarea lor. Dacă el a lăsat în afară mai multe elemente, şi încă foarte importante, atunci truda sa ar putea fi foarte valoroasă; el ar fi putut contribui în mod substanţial la acel corp de adevăruri parţiale care, completate şi corectate reciproc, reprezintă adevărul practic; dar aplicabilitatea sistemului său la domeniul practic, sub forma sa autentică, se va dovedi extrem de limitată.

Natura umană şi viaţa umană sunt subiecte vaste şi oricine s-ar angaja într-o încercare de cunoaştere amănunţită a lor are nevoie atât de însemnate resurse proprii, cât şi de ajutoare şi de instrumente din afară. Şansa sa de a reuşi va fi proporţională cu două lucruri: gradul în care propria sa natură şi circumstanţele îi furnizează o imagine corectă şi completă a naturii umane şi a circumstanţelor în care trăieşte omul; şi capacitatea sa de a beneficia de luminile altor spirite.

Bentham a eşuat în a beneficia de luminile altor spirite. Lucrările sale conţin foarte puţine urme ale unei cunoaşteri exacte a altor şcoli de gândire în afară de a sa, ca şi multe dovezi ale deplinei sale convingeri că nu ar putea să înveţe nimic demn de interes de la ele. Dispreţul său pentru unii dintre cei mai iluştri gânditori anteriori era nemăsurat. În aproape singurul pasaj din *Deontology* care poate fi considerat ca aparţinând lui Bentham, după stilul său şi după faptul că fusese tipărit înainte, Socrate şi Platon sunt evocaţi în termeni incomozi pentru cei mai mari admiratori ai săi[11], iar incapacitatea sa de a aprecia asemenea

[11] Ed. John Browring, 2 vol., London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green & Longman, 1834, vol. I, p. 39ff.

oameni este, de fapt, la unison cu habitudinile generale ale minţii lui Bentham. El avea o expresie sugestivă pentru atitudinea sa cu privire la orice speculaţie morală la care n-a fost aplicată propria-i metodă sau (ceea ce pentru el era acelaşi lucru) care nu era fundamentată pe o recunoaştere a utilităţii ca standard moral: această expresie era „generalităţi vagi" (*vague generalities*)[12]. Orice i se prezenta într-o asemenea formă era înlăturat ca nefiind demn de luat în seamă sau era cercetat numai pentru a putea fi denunţat ca absurd. El nu a ţinut seama, sau mai degrabă natura minţii sale l-a împiedicat să ţină seama, de faptul că aceste generalităţi conţineau întreaga experienţă neanalizată încă a rasei umane.

Fără a se putea susţine că omenirea nu a ştiut nimic până când nu au venit logicienii să o înveţe, că până în momentul în care nu s-a dat un ultim lustru unui adevăr moral, asigurându-i o expresie metafizică precisă, toate concepţiile anterioare grosiere pe care le-a produs intelectul comun la sugestia dorinţelor obişnuite şi a experienţei comune nu reprezintă nimic, trebuie să admitem că nici originalitatea, care permite să gândeşti cu capul propriu, şi nici curajul, care permite să îndrăzneşti acest lucru, nu fac parte în mai mare măsură din caracterul filosofic decât atenţia acordată gânditorilor anteriori şi spiritului colectiv al rasei umane. Ceea ce a fost odinioară opinia omenirii a fost opinia unor persoane de diverse temperamente şi dispoziţii, de diverse înclinaţii şi prejudecăţi, de diverse poziţii sociale, educaţionale sau privitoare la oportunităţile de observare şi investigare. Nici un cercetător nu cuprinde la un loc toate acestea; fiecare cercetător e ori tânăr, ori bătrân, sărac sau bogat, bolnav sau sănătos, căsătorit sau necăsătorit, meditativ sau activ, poet sau logician, antic sau modern, bărbat sau femeie; şi, dacă este o persoană care gândeşte, el are în plus particularităţile accidentale ale modului său personal de gândire. Orice circumstanţă care conferă un anume caracter vieţii unei fiinţe umane aduce cu ea distorsiuni specifice, o facilitate particulară de a percepe anumite lucruri şi de a omite sau de a uita altele. Dar, dacă ne plasăm într-un punct de vedere diferit, alte lucruri vor fi perceptibile; şi nimeni nu e mai probabil să fi văzut ceea ce acea fiinţă umană nu vede decât aceia care nu văd ceea ce ea vede. Opinia generală a omenirii este media concluziilor la care au ajuns toate minţile, deposedate desigur de gândurile lor cele mai alese şi cele mai întunecate, dar eliberate de înclinaţiile ori de părtinirile lor, un

[12] Vezi *Book of Fallacies*, Pt. IV, Chpt. III, pp. 230ff.

rezultat net în care e prezent punctul de vedere particular al fiecăruia, dar al nici unuia nu e predominant. Mintea colectivă nu pătrunde dincolo de suprafaţă, dar ea vede întreaga suprafaţă, ceea ce gânditorii profunzi adesea nu reuşesc să facă tocmai din cauza profunzimii lor; mai adânca lor înţelegere a unui lucru sub doar unele din aspectele sale le distrage atenţia de la celelalte.

Prin urmare, cel mai puternic susţinător al libertăţii judecăţii private – cel mai pătrunzător descoperitor al erorilor predecesorilor săi şi al imperfecţiunilor modalităţilor obişnuite de gândire – este chiar persoana care are cea mai mare nevoie să-şi întărească latura slabă a propriului intelect prin studiul opiniilor oamenilor din toate timpurile şi aparţinând tuturor naţiunilor, ca şi al speculaţiilor filosofilor care împărtăşesc unele moduri de gândire cu totul opuse faţă de al său. Acolo va găsi ea experienţele care i-au lipsit – restul adevărului din care ea nu vede decât jumătate – acele adevăruri ale căror erori detectate de ea nu sunt de obicei decât exagerări. Dacă, asemenea lui Bentham, ea propune un instrument îmbunătăţit de cercetare, cu atât mai mare e probabilitatea să găsească gata pregătit un vast material brut care stă în aşteptarea acelui instrument. Un om cu idei clare greşeşte grav dacă îşi imaginează că tot ceea ce este conceput confuz nu există; îi revine lui sarcina ca, atunci când întâlneşte un asemenea caz, să înlăture ceaţa şi să fixeze contururile formei vagi care se întrezăreşte prin ea.

Dispreţul lui Bentham, aşadar, pentru toate celelalte şcoli de gândire, hotărârea sa de a crea o filosofie numai din materialele furnizate de propria minte şi de minţi asemănătoare cu a sa, a fost ceea ce l-a descalificat, în primul rând, ca filosof. În al doilea rând, a fost caracterul incomplet al minţii sale ca reprezentantă a naturii umane universale. El nu a nutrit nici un fel de simpatie faţă de multe dintre cele mai naturale şi mai puternice trăiri ale naturii umane; a fost străin de multe dintre cele mai grave experienţe ale acesteia; iar facultatea prin care o minte înţelege o minte diferită de ea şi se transpune pe sine în trăirile acelei alte minţi i-a fost refuzată de lipsa lui de imaginaţie.

Bentham a fost, într-o anumită măsură, înzestrat cu imaginaţie în sensul popular al acesteia, acela de stăpânire a imagisticii şi a expresiei metaforice. În lipsa unei culturi poetice, imaginile cu care fantezia îl alimenta erau arareori frumoase, fiind mai degrabă pitoreşti şi comice sau îndrăzneţe, energice şi percutante; se pot cita pasaje din el, reprezentative atât pentru ironia lor jucăuşă, cât şi pentru elocinţa lor declamatorie, care rareori sunt depăşite

în scrierile filosofilor. Imaginaţia pe care nu o avea este aceea care e în genere numită astfel de către cei mai buni autori ai zilelor noastre, aceea care ne permite ca, printr-un efort voluntar, să concepem ceea ce e absent ca şi cum ar fi prezent, imaginarul ca şi cum ar fi real, îmbrăcându-l în acele trăiri care l-ar însoţi efectiv dacă ar fi cu adevărat real. Aceasta este capacitatea prin care o fiinţă umană intră în mintea alteia şi se pune în situaţia acesteia. O asemenea capacitate dă naştere poetului, în măsura în care el nu face altceva decât să exprime melodios trăirile sale reale. Ea dă naştere în întregime dramaturgului. E una dintre părţile constitutive ale istoricului: cu ajutorul ei înţelegem alte timpuri; cu ajutorul ei Guizot poate să interpreteze evul mediu pentru noi, iar Nisard, în frumoasele sale studii asupra ultimilor poeţi latini[13], ne plasează în Roma Cezarilor; în acelaşi fel, Michelet extrage caracterul distinctiv al diferitelor rase şi generaţii ale omenirii din faptele propriei lor istorii. Fără ea nimeni nu şi-ar cunoaşte propria natură dincolo de ceea ce circumstanţele evidenţiază efectiv; ca să nu mai vorbim de natura semenilor noştri, dincolo de asemenea generalizări precum cele pe care le-am putea face din observarea conduitei lor externe.

Cunoaşterea de către Bentham a naturii umane este mărginită, în consecinţă, de aceste limite. Ea este în întregime empirică şi e vorba aici de empirismul cuiva care are puţină experienţă. El nu posedă nici experienţă internă, nici experienţă externă; felul liniştit, chiar regulat, al vieţii sale şi sănătatea spiritului său au conspirat interzicându-i-le pe amândouă. El nu a cunoscut niciodată prosperitatea şi adversitatea, pasiunea şi îndestularea; el n-a trăit niciodată experienţele pe care ţi le dă boala; el a trăit din copilărie până la vârsta de optzeci şi cinci de ani într-o sănătate juvenilă. El nu a cunoscut nici demoralizarea, nici povara sufletească. El nu a simţit niciodată viaţa ca pe un refren dureros sau plictisitor. El a fost un băiat (*boy*) până la sfârşitul vieţii. Conştiinţa de sine (*self-consciousness*), acel daimon al oamenilor de geniu din timpul nostru, de la Wordsworth la Byron, de la Goethe la Chateaubriand, şi căreia această epocă îi datorează atât de mult din înţelepciunea sa veselă, ca şi din cea tristă, nu s-a trezit niciodată în el. Cât anume din natura umană a stat în adormire în el, acesta nu a ştiut niciodată şi nici noi nu putem şti. El nu a fost niciodată atent la influenţele nevăzute care

[13] Jean Nissard, *Etudes de moeurs et de critique sur les poetes latins de la decadence*, 3 vol., Brussels: Hauman, 1834.

acţionau asupra sa şi, prin urmare, asupra semenilor săi. Alte epoci sau alte naţiuni erau o pagină albă pentru el din punctul de vedere al posibilităţii de a învăţa ceva. El nu le măsura decât printr-un singur standard: cunoaşterea faptelor de către acestea şi capacitatea lor de a avea o viziune corectă despre utilitate şi de a topi orice alt obiect în ea. Destinul său a fost să aparţină unei generaţii de oameni dintre cei mai sterili şi inculţi pe care i-a dat Anglia până acum şi era deja un om bătrân atunci când o generaţie mai bună a apărut, odată cu prezentul secol. Prin urmare, el nu a văzut în om mai mult decât poate vedea cel mai vulgar observator şi nu a recunoscut alte diferenţe de caracter în afara acelora pe care le poate identifica omul obişnuit. Cunoscând atât de puţin despre trăirile umane, el a ştiut şi mai puţin despre influenţele prin care sunt formate aceste trăiri; toate lucrările mai subtile ale minţii asupra ei însăşi, ca şi ale lucrurilor externe asupra minţii, i-au scăpat; şi probabil că nici unul dintre aceia care, într-o epocă atât de luminată (*instructed*), au încercat să dea o regulă pentru întreaga conduită umană, nu au făcut-o plecând de la o concepţie atât de îngustă cu privire la factorii prin care conduita umană *este* influenţată sau *s-ar cuveni* să fie.

Acesta, deci, este punctul nostru de vedere cu privire la Bentham. El a fost un om dotat atât cu remarcabile înzestrări pentru filozofie, cât şi cu remarcabile deficienţe; capabil mai mult ca oricare altul să tragă din premisele sale concluzii nu doar corecte, ci şi îndeajuns de precise şi de specifice pentru a fi practice, dar având totodată o concepţie generală asupra naturii umane şi asupra vieţii care i-a furnizat un stoc neobişnuit de restrâns de premise. Este clar ce are şansa să înfăptuiască un asemenea om, ce poate face pentru filosofie un gânditor atât de dăruit şi atât de calificat. El ar putea, cu o logică riguroasă şi precisă, să urmărească nişte semiadevăruri până la consecinţele lor şi la aplicaţiile lor practice, la o scară atât de amplă şi totodată atât de amănunţită cum nu a mai fost realizată anterior; şi aceasta este emblema sub care posteritatea şi-l va reaminti probabil pe Bentham.

Ne exprimăm convingerea sinceră şi bine chibzuită că e greu să găsim ceva pozitiv în filosofia lui Bentham care să nu fie adevărat; că atunci când concluziile sale practice sunt eronate, ceea ce în opinia noastră se întâmplă adesea, aceasta se datorează nu faptului că argumentele pe care le propune nu ar fi raţionale şi valide în sine, ci faptului că un anume principiu mai important pe care el nu-l sesizează elimină acele argumente şi răstoarnă balanţa. Partea rea a scrierilor sale o reprezintă negarea hotărâtă a tot ceea

ce el nu înţelege, a tuturor adevărurilor diferite de acelea pe care el însuşi le recunoaşte. Doar prin această latură a exercitat el o influenţă rea asupra epocii sale; prin aceasta a reuşit el nu să creeze o şcoală de negatori, aşa ceva fiind o prejudecată de ignorant, ci să se pună pe sine în fruntea unei şcoli care exista deja, chiar dacă nu găsise încă un mare om care să-i garanteze statutul filosofic; el a aruncat vălul intelectului peste tendinţa naturală a oamenilor din toate epocile de a nega sau discredita toate trăirile şi stările mintale de care ei nu aveau cunoştinţă.

Adevărurile care nu aparţin lui Bentham, acelea de care filosofia sa nu ţine seama, sunt multe şi importante; dar nerecunoaşterea lor de către el nu le face să nu existe; ele sunt în continuare aici şi e o sarcină relativ uşoară ce ne revine, aceea de a armoniza aceste adevăruri cu al său. A respinge jumătatea sa de adevăr deoarece a ignorat cealaltă jumătate ar însemna să cădem chiar în eroarea sa, fără a mai avea însă şi scuza sa. Din partea noastră, avem o totală înţelegere pentru oamenii cu un singur ochi, dacă ochiul lor este pătrunzător; dacă văd mai mult, probabil că nu văd la fel de bine, nici nu urmăresc cu atâta pasiune cursul cercetării. Aproape toate filoanele bogate ale speculaţiei originale şi surprinzătoare au fost descoperite de semigânditori (*half-thinkers*) sistematici; cu toate că, dacă aceste noi idei le elimină pe cele vechi sau li se adaugă în mod inofensiv, aceasta depinde de faptul dacă aceşti semigânditori sunt sau nu sunt urmaţi pe aceleaşi piste de gânditorii compleţi. Câmpul naturii umane şi al vieţii omeneşti nu e niciodată prea mult arat sau în prea multe direcţii; până când fiecare bulgăre nu e răsturnat, munca e imperfectă; nici un adevăr întreg nu e posibil decât prin combinarea punctelor de vedere ale tuturor adevărurilor parţiale şi deci prin exploatarea completă a ceea ce poate face prin sine fiecare adevăr parţial.

Nu există mijloc mai bun de a arata ce ar putea să facă adevărurile parţiale ale lui Bentham decât trecerea în revistă a filosofiei sale; o asemenea trecere în revistă, deşi inevitabil prea scurtă şi prea generală, e necesar să fie întreprinsă acum.

Prima întrebare ce trebuie pusă oricărui spirit speculativ este: care e teoria sa asupra vieţii umane (*theory of human life*)? În minţile multor filosofi, orice teorie de acest fel se află într-o stare latentă şi modelează inconştient totul după chipul şi asemănarea sa, fiind o surpriză pentru ei să o punem în evidenţă în propriile lor scrieri aşa cum arată dacă e privită cu ochii altora. Dar Bentham şi-a cunoscut întotdeauna premisele şi l-a făcut şi pe

cititorul său să le cunoască; nu era obiceiul lui să lase bazele teoretice ale concluziilor sale practice în ipostaza de simple conjecturi. Puţini mari gânditori au furnizat mijloacele necesare pentru a conferi o atât de mare certitudine concepţiei exacte pe care şi-au format-o despre om şi despre viaţa umană.

Omul este conceput de Bentham ca fiind susceptibil de plăceri şi de dureri şi ca fiind guvernat, în întreaga sa conduită, în parte de diversele modificări ale interesului propriu şi de acele pasiuni (*passions*) care sunt de obicei clasificate ca egoiste şi în parte de simpatii sau de ocazionale antipatii faţă de alte fiinţe. Şi aici concepţia lui Bentham cu privire la natura umană ia sfârşit. El nu exclude religia: speranţa în recompensele şi pedepsele divine e inclusă la rubrica „intereselor în raport cu sine" (*self-regarding interests*), iar trăirea evlavioasă, la rubrica simpatiei faţă de Dumnezeu[14]. Dar ansamblul principiilor care ne împing la acţiune sau ne reţin de la înfăptuirea ei, fie că ţin de această lume, fie de o alta, pe care el o recunoaşte, sunt cele privind ori dragostea de sine (*self-love*), ori dragostea sau ura pentru alte fiinţe capabile de simţire (*sentient beings*). Şi ca să nu subziste nici o îndoială relativ la ceea ce a gândit el în această privinţă, nu ne-a lăsat în voia rezultatelor generale ale scrierilor sale, ci a elaborat *A Table of the Springs of Action*, o enumerare şi o clasificare explicite ale motivelor omeneşti, cu diferitele lor denumiri laudative, depreciative şi neutre. Acest tabel, regăsibil în partea I a operelor sale complete[15], îl recomandăm noi spre studiu acelora care vor să-i înţeleagă filosofia.

Omul nu a fost niciodată recunoscut de către el ca o fiinţă capabilă să urmărească perfecţiunea spirituală ca scop, să dorească de dragul ei însăşi conformitatea propriului său caracter cu standardul său de excelenţă, fără să spere la un alt bine sau să-i fie frică de un alt rău decât acela originat în propria sa conştiinţă (*his own inward consciousness*). Chiar şi în forma mai limitată a Conştiinţei (*Conscience*), acest fapt măreţ al naturii umane îi scapă. Nimic nu e mai curios decât absenţa recunoaşterii, în toate scrierile sale, a existenţei conştiinţei (*conscience*) ca un lucru distinct de filantropie, de afecţiunea faţă de Dumnezeu sau faţă de om şi de interesul propriu în această lume sau în cea viitoare. E prezentă la el o abţinere studiată de la a folosi orice expresii care, în gurile

---

[14] Vezi *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, în Works, vol. I, pp. 56, 52.

[15] *Works*, vol. I, pp. 195-219.

altora, semnifică recunoaşterea unui asemenea fapt[16]. Dacă găsim cuvintele „conştiinţă", „principiu", „rectitudine morală", „datorie morală" în a sa *Table of the Springs of Action*, ele sunt printre sinonimele lui „dragoste de reputaţie", cu precizarea, valabilă pentru primele două, că ele sunt de asemenea uneori sinonime cu motivul *religios* sau motivul *simpatiei*. El pare să nu fie conştient de sentimentul (*feeling*) propriu-zis al aprobării sau dezaprobării morale, îndreptat fie către noi înşine, fie către alţii; şi nici cuvântul *respect de sine* (*self-respect*), nici ideea la care e potrivit acest cuvânt, nu apar măcar o dată, după cât ne amintim, în ansamblul scrierilor sale.

El ignoră nu doar partea morală a naturii umane în sensul strict al termenului – dorinţa de perfecţiune sau trăirile unei conştiinţe aprobatoare sau acuzatoare; el nu recunoaşte decât vag, ca fapt al naturii umane, urmărirea oricărui alt scop ideal de dragul lui însuşi. Simţul *onoarei* şi al demnităţii personale – acea trăire a exaltării personale şi a umilinţei care acţionează independent de opinia altor oameni sau chiar în ciuda acesteia; dragostea de *frumos*, pasiunea artistului; dragostea de *ordine*, de congruenţă, de consistenţă în toate lucrurile şi de conformitate cu scopul lor; dragostea de *putere*, nu în forma limitată a puterii asupra altor fiinţe umane, ci a puterii abstracte, puterea de a ne pune în practică actele de voinţă; dragostea de *acţiune*, setea de mişcare şi de activitate, un principiu care cu greu se poate spune că are o influenţă mai mică în viaţa omenească decât opusul său, dragostea de linişte – ei bine, nici unul dintre aceşti puternici constituenţi ai naturii umane nu sunt consideraţi demni de a avea un loc printre „izvoarele acţiunii" şi, cu toate că despre nici unul dintre aceştia nu se poate spune că nu apar ici şi colo în scrierile lui Bentham, nici o concluzie nu e întemeiată pe recunoaşterea lor. Omul, cea mai complexă fiinţă, este una foarte simplă în ochii săi. Chiar şi în ce priveşte *simpatia*, recunoaşterea sa nu se extinde la formele mai complexe ale acestei trăiri – plăcerea de

---

[16] Într-un pasaj din ultimul volum al cărţii sale cu privire la Dovezi, şi poate în alte câteva locuri, „dragostea faţă de dreptate" (*love of justice*) e considerată a fi o trăire inerentă aproape tuturor oamenilor (*Rationale of Judicial Evidence*, Ed. J.S. Mill, 5 vol. London: Hunt and Clarke, 1827, vol. V, p. 638, Cf. *Ibid.*, vol. I, p. 83). E imposibil, fără explicaţii suplimentare care nu pot fi date acum, să spunem exact ce sens putem atribui unor expresii întâmplătoare atât de inconsistente cu linia generală a filosofiei sale.

a *iubi* (*the love of loving*), nevoia de simpatie ca sprijin sau nevoia unora de a avea un obiect pe care să-l admire şi să-l respecte. Dacă el s-a gândit vreodată la vreunele dintre trăirile mai profunde ale naturii umane, nu a făcut-o decât privindu-le ca idiosincrasii ale gustului, cu care nici moralistul şi nici legislatorul nu au a face decât în măsura în care trebuie să interzică acele acţiuni dăunătoare la care ele ar putea să ne conducă din întâmplare. A spune că unui om trebuie să-i placă un lucru sau că trebuie să-i displacă un altul i se părea un act de despotism atât din partea unui moralist, cât şi a unui conducător politic.

Ar fi cât se poate de nedrept faţă de Bentham să presupunem (aşa cum sunt în stare adversarii săi înflăcăraţi şi înguşti la minte) că această imagine a naturii umane a fost copiată după chipul său şi că toate acele elemente constitutive ale umanităţii pe care el le-a exclus din tabloul său al motivelor erau absente din chiar sufletul său. Cauza originară a tuturor speculaţiilor sale a fost, după cum am văzut, forţa neobişnuită a trăirilor sale virtuoase timpurii, ca şi un nobil simţ al moralităţii, mai ales al dreptăţii, care le orientează şi le impregnează în întregime. Dar, fiind obişnuit de timpuriu să aibă în minte fericirea omenirii (sau, mai degrabă, a întregii lumi capabile de simţire) ca singurul lucru dezirabil în sine sau care face orice altceva dezirabil, el a confundat toate trăirile dezintersate care-l stăpâneau cu dorinţa fericirii generale, tot aşa cum unii scriitori religioşi, care iubeau virtutea pentru ea însăşi cu toată forţa de care e capabil omul, confundau de obicei dragostea lor de virtute cu frica lor de infern. Ar fi fost nevoie de o mai mare subtilitate decât aceea pe care o avea Bentham pentru a distinge unele de altele anumite trăiri care, din cauza unei îndelungate obişnuinţe, au acţionat dintotdeauna în aceeaşi direcţie; iar lipsa sa de imaginaţie l-a împiedicat să citească asemenea distincţii în sufletele celorlalţi, atunci când erau îndeajuns de lizibile.

În consecinţă, el nu a fost urmat pe calea acestei uriaşe omisiuni de nici unul dintre acei oameni competenţi care, datorită obligaţiilor intelectuale pe care le aveau faţă de el, au fost priviţi ca discipoli ai săi. Ei ar fi putut să-l urmeze în doctrina sa a utilităţii şi în efortul său de a respinge simţul moral ca test al corectitudinii şi incorectitudinii, dar, respingându-l pe acesta ca test, ei l-au recunoscut, împreună cu Hartley[17], ca fapt al naturii umane, s-au

[17] David Hartley (1705-1757) a fost a fost filosof şi medic, fondator, alături de Hume, al teoriei psihologice a asociaţiei de idei (psihologia asociaţionistă sau analitică), ce va constitui baza „metafizică" (*i.e.* teoria ştiinţifică despre natura umană) a eticii utilitariste (n.tr.).

străduit să-l explice, să-i găsească legile; pe drept cuvânt, nu li se poate reproşa că au nesocotit această parte a naturii noastre, nici că au fost înclinaţi să o marginalizeze în speculaţiile lor. Dacă influenţa acestei erori cardinale s-a extins parţial la câţiva dintre ei, acest lucru s-a întâmplat indirect, prin influenţa altor părţi ale doctrinei lui Bentham asupra minţii lor.

Simpatiei, singurul motiv dezintersat recunoscut de Bentham, el i-a simţit inadecvarea ca garant al acţiunii virtuoase, cu excepţia câtorva cazuri limitate. El ştia prea bine că afectele personale pot produce daune unor terţi şi pretindea să fie ţinute sub control tot atât de mult ca orice altă trăire, iar filantropia generală, considerată ca un motiv ce influenţează omenirea în general, el o considera ca aflându-se la adevărata sa valoare atunci când e separată de sentimentul (*feeling*) datoriei – care este cel mai slab şi mai instabil dintre toate trăirile. Doar interesul personal a mai rămas ca motiv care să influenţeze oamenii şi prin care ei ar putea fi conduşi către binele lor. Prin urmare, concepţia lui Bentham despre lume este aceea a unei colecţii de persoane care-şi urmăresc fiecare interesul sau plăcerea personală şi care pot fi împiedicate să se ciocnească unele cu altele mai mult decât e inevitabil cu ajutorul speranţelor şi temerilor derivate din trei surse – legea, religia şi opinia publică. Acestor trei puteri, considerate a constrânge conduita umană, le-a dat el numele de *sancţiuni*: sancţiunea *politică*, operând cu ajutorul recompenselor şi pedepselor legii; sancţiunea *religioasă*, operând cu ajutorul recompenselor şi pedepselor provenite de la Conducătorul Universului; şi cea *populară*, pe care o mai numeşte şi sancţiune *morală*, operând cu ajutorul plăcerilor şi al durerilor izvorâte din atitudinea favorabilă sau defavorabilă a semenilor noştri[18].

Aceasta este teoria lui Bentham despre lume. Şi acum, fără să-i facem apologia şi fără să-l cenzurăm, vom urmări să cercetăm printr-o evaluare calmă cât de departe ne poate duce această viziune asupra naturii umane şi vieţii – cât de multe va putea ea realiza în domeniul moralei şi cât în domeniul filosofiei politice şi sociale; ce va face ea pentru individ şi ce va face pentru societate.

Ea nu va face nimic pentru conduita individului în afara prescrierii unora dintre cele mai evidente dictate ale prudenţei lumeşti şi ale unei onestităţi şi bunăvoinţe pur exterioare. Nu e nevoie să mai discutăm despre deficienţele unui sistem etic ce

---

[18] Vezi *Principles of Morals and Legislation*, Cap. III, în *Works*, Vol. I, pp. 14-15.

nu pretinde să ajute indivizii la formarea propriului lor caracter, ce nu recunoaşte ca făcând parte din natura umană o asemenea vrere (*wish*), şi am putea spune că nici măcar o asemenea putere (*power*), cum e aceea de autocultivare (*self-culture*); iar dacă o recunoaşte, aceasta oferă prea puţin sprijin acelei mari datorii, deoarece neglijează existenţa a aproape jumătate din numărul total de trăiri mintale de care sunt capabile fiinţele umane, inclusiv pe acelea care au ca obiect stări ale propriilor minţi.

Moralitatea constă din două părţi. Una dintre acestea e autoeducaţia (*self-education*), formarea, de către fiinţa umană însăşi, a afectelor şi a voinţei ei. Acest sector lipseşte din sistemul lui Bentham. Cealaltă parte, la fel de importantă, anume cea privitoare la reglementarea acţiunilor exterioare, trebuie să fie întru totul nesigură şi imperfectă dacă nu e legată de prima; căci cum am putea noi judeca în ce fel va afecta majoritatea acţiunilor noastre interesele lumeşti, ale noastre sau ale altora, dacă nu luăm în considerare ca parte a problemei influenţa acestora asupra reglementării afectelor şi dorinţelor noastre sau ale altora? Un moralist bazat pe principiile lui Bentham poate ajunge numai până la o concluzie de tipul că nu trebuie să ucidă, nici să dea foc sau să fure; dar cum va fi el capabil să reglementeze nuanţele mai fine ale comportamentului uman sau să înfăţişeze superioara moralitate a acelor fapte ale vieţii umane care tind să influenţeze profunzimile caracterului, independent de orice influenţă asupra circumstanţelor lumeşti – cum ar fi, de pildă, relaţiile sexuale sau acelea familiale în general sau orice alte legături sociale şi simpatetice de o natură mai intimă? Caracterul moral (*the moralities*) al acestor chestiuni depinde esenţialmente de considerente pe care Bentham nu le-a luat în calcul niciodată; iar când s-a întâmplat să aibă dreptate, aceasta s-a întâmplat întotdeauna şi în mod necesar pe temeiuri greşite sau insuficiente.

Din fericire pentru omenire, interesul lui Bentham s-a îndreptat mai mult spre jurisprudenţă decât spre cercetări etice propriu-zise. Nimic de acest gen nu a fost publicat sub numele său în afară de *Deontology* – o carte, după câte ştim, la care admiratorii lui Bentham nu fac aluzie decât pentru a regreta profund faptul că a ajuns să vadă lumina tiparului. Nu am aşteptat de la Bentham concepţii sistematice corecte despre etică sau o tratare justă a oricărei probleme a cărei evaluare morală reclamă o profundă cunoaştere a sufletului omenesc; dar ne-am aşteptat totuşi ca marile probleme morale să fie abordate, ca opiniile tradiţionale să fie supuse unei critici minuţioase; nu ne-am aşteptat ca doar

aceea *petite morale* să fie tratată, şi acesta cu cea mai pedantă minuţiozitate şi pe principiile *quid pro quo*, ce reglementează comerţul. Cartea nu are nici măcar valoarea pe care ar avea-o o expunere autentică a consecinţelor legitime ale unei linii de gândire eronate; căci stilul ei arată că aceasta a fost atât de mult rescrisă, încât este imposibil să spui cât de mult sau cât de puţin aparţine lui Bentham. Ediţia completă a operei sale, la care se lucrează acum, se spune că nu va include scrierile religioase ale lui Bentham; acestea, deşi considerăm că în majoritatea lor au o extrem de mică valoare, sunt totuşi ale lui şi lumea are dreptul să cunoască lumina pe care ele o aruncă asupra constituţiei spiritului său. Dar a omite *Deontology* ar fi un act de discreţie editorială pe care îl găsim întru totul justificat.

Dacă teoria vieţii a lui Bentham poate să facă atât de puţin pentru individ, ce ar putea ea face pentru societate?

Ea va permite unei societăţi care a atins un anumit nivel de dezvoltare spirituală, şi a cărei menţinere la acest nivel este asigurată, să prescrie regulile prin care îşi poate proteja interesele materiale. Ea nu va face nimic pentru interesele spirituale ale societăţii (cu excepţia acelor situaţii în care este folosită ca instrument în mâinile unei doctrine mai înalte); şi nici măcar pentru a asigura interesele materiale ea nu e suficientă de una singură. Acela care singur permite oricărui interes material să existe şi singur face ca orice mulţime de fiinţe umane să existe ca societate este caracterul naţional; *acesta* face ca o naţiune să reuşească în tot ce-şi propune, iar o alta să eşueze; ca o naţiune să înţeleagă şi să aspire la lucruri elevate, iar cealaltă să se târască la nivelul celor decăzute; ca măreţia unei naţiuni să dureze, iar alta să fie condamnată la timpurie şi iute decădere. Adevăratul învăţător capabil să ne spună care sunt aranjamentele sociale potrivite pentru Anglia, Franţa sau America este acela care ne poate indica felul în care poate fi perfecţionat caracterul englez, francez sau american şi cum acest caracter a fost făcut ceea ce este. O filosofie a legilor şi a instituţiilor care nu este fundamentată pe o filosofie a caracterului naţional e o absurditate. Dar ce valoare ar putea avea opinia lui Bentham despre caracterul naţional? Cum ar fi putut el, a cărui minte conţinea atât de puţine şi atât de sărace tipuri de caractere individuale, să se ridice la această înaltă generalizare? Tot ceea ce a putut să facă el a fost să indice mijloacele prin care, în orice stadiu al spiritului naţional ne-am afla, interesele materiale ale societăţii pot fi protejate, neasumându-şi sarcina să răspundă la întrebarea, lăsată altora,

dacă folosirea acestor mijloace ar avea influenţe dăunătoare asupra caracterului naţional.

Am ajuns deci la un fel de evaluare a ce poate face o filosofie cum e aceea a lui Bentham. Ea ne poate învăţa mijloacele prin care să organizăm şi să reglementăm doar partea *de afacere* (*business part*) a aranjamentelor sociale. Filosofia sa se rezumă la tot ceea ce poate fi înţeles sau făcut fără referire la influenţele morale; acolo unde aceste influenţe cer să fie luate în seamă, ea dă greş. El a făcut greşeala să considere că partea de afacere a treburilor umane epuizează totul, măcar tot ceea ce face obiectul preocupării legiuitorului şi moralistului. Nu se poate spune că el ar fi neglijat influenţele morale atunci când le percepea; dar lipsa sa de imaginaţie, puţina sa experienţă în ceea ce priveşte trăirile omeneşti, ca şi ignorarea filiaţiilor şi conexiunilor trăirilor unele cu altele, au făcut ca această situaţie să se întâmple rar.

În consecinţă, partea vizând afacerile (*business part*) este singura sferă a treburilor umane în care Bentham a întreprins ceva cu succes; este domeniul în care el a introdus un număr considerabil de principii practice limpezi şi comprehensive. A fost domeniul în care el a excelat, în care a fost într-adevăr strălucitor. A îndepărtat pânzele de păianjen adunate de secole, a dezlegat noduri pe care eforturile celor mai capabili gânditori, secol după secol, nu reuşiseră decât să le strângă şi mai tare; se poate spune fără exagerare despre el că a fost primul care a adus lumina raţiunii peste o parte considerabilă a acestui domeniu de activitate.

Ne întoarcem acum cu plăcere de la ceea ce Bentham nu putea să facă spre ceea ce el a făcut. Este o sarcină ingrată aceea de a cere socoteală unui mare binefăcător al omenirii pentru faptul de a nu fi fost şi mai mare – de a insista pe greşelile unui om care ne-a dat mai multe adevăruri noi şi a oferit lumii mai multe lecţii practice valoroase decât a primit vreodată aceasta de la orice alt individ, cu excepţia, poate, a câtorva momente de glorie. Partea neplăcută a întreprinderii noastre s-a terminat. Urmează acum să arătăm măreţia acestui om, capacitatea intelectului său de a pătrunde subiectele care i se potriveau, sarcina uriaşă care i-a stat în faţă, precum şi curajul şi determinarea de erou cu care a reuşit să se achite de ea. Nu vom lăsa nici să se creadă că tot ce a făcut el e de mică importanţă pentru motivul că domeniul său a fost unul limitat; omul are de ales între a merge puţin, dar pe drumuri diferite, şi a înainta mult, dar pe un singur drum. Câmpul activităţilor lui Bentham a fost precum spaţiul dintre două linii paralele: foarte strâmt într-o singură direcţie, dar tinzând la infinit în cealaltă.

Speculaţiile lui Bentham, după cum ştim deja, au început cu dreptul şi în acest domeniu de activitate el a cunoscut cele mai mari triumfuri. A găsit filosofia dreptului în haos şi a lăsat-o ca ştiinţă; a găsit practica dreptului precum grajdul lui Augias, dar a deviat cursul râului spre ea, săpând şi împrăştiind grămadă după grămadă mizeria.

Fără a ne asocia invectivelor exagerate formulate la adresa avocaţilor, pe care însă Bentham câteodată şi le permitea, şi fără a face un segment al societăţii răspunzător pentru greşelile tuturor, putem spune că circumstanţele au fost acelea care au făcut pe oamenii legii englezi demni cu osebire de reproşul lui Voltaire, care îi definea ca „păstrători ai unor vechi obiceiuri barbare“[19]. La baza dreptului englez stătea, şi încă mai stă, sistemul feudal. Acest sistem, ca oricare altul care a existat sub formă de cutumă înainte de a fi stabilit sub formă de lege, era adaptat într-un anumit grad nevoilor societăţii în care s-a dezvoltat, acelea ale unui grup de soldaţi grosolani care ţineau subjugat un popor cucerit, împărţindu-şi între ei prada. Totuşi progresul civilizaţiei a transformat această tabără armată de războinici barbari, aflată în mijlocul duşmanilor reduşi la sclavie, într-un popor dedicat industriei şi comerţului, bogat şi liber. Legile potrivite primeia dintre aceste stări ale societăţii nu puteau avea nici un fel de relaţie cu circumstanţele celei de-a doua, care nici nu ar fi putut să se nască dacă nu s-ar fi făcut ceva pentru a adapta aceste legi la situaţia ei. Dar adaptarea nu a fost rezultatul reflecţiei şi planificării; ea nu a apărut din vreo luare în considerare globală a noii stări a societăţii şi a exigenţelor sale. Ceea ce s-a întâmplat s-a întâmplat printr-o luptă seculară între vechea barbarie şi noua civilizaţie, între aristocraţia feudală a cuceritorilor, ce se agăţa de rudimentarul sistem pe care îl instaurase, şi cei cuceriţi, care luptau pentru emanciparea lor. Aceştia din urmă erau o putere în ascensiune, dar care nu a fost niciodată destul de mare pentru a-şi rupe lanţurile, deşi din când în când unele verigi cedau. Astfel legea a ajuns să fie ca şi costumul unui om matur care nu şi-a scos niciodată hainele cu care s-a îmbrăcat în prima zi de şcoală. Fâşie după fâşie acestea s-au rupt şi, cu cât crăpătura se lărgea, fără a înlocui nimic din ceea ce cădea de la sine, gaura era cârpită, adică erau aduse petice de legi noi de la cel mai apropiat magazin şi aplicate acolo. Aşa se face că toate epocile din istoria Angliei

---

[19] Voltaire, *La Princesse de Babilone*, în *Oeuvres completes*, 66 vol., Paris: Renouard, 1817-25, vol. XL, pp. 157-8.

şi-au dat întâlnire în legea engleză; mai multele lor produse pot fi văzute împreună, nu amestecate, dar îngrămădite unele peste altele, aşa cum pot fi citite erele Pământului într-o secţiune perpendiculară a suprafeţei lui – depozitele fiecărei perioade succesive nu sunt substituite celor anterioare, ci suprapuse lor. Şi în lumea legii, nu mai puţin decât în lumea fizică, orice zguduire sau conflict al elementelor îşi lasă urma sa sub forma unei rupturi sau iregularităţi a straturilor; orice luptă care a sfâşiat în interior societatea este vizibilă în situaţia dezarticulată a domeniului corespunzător al legii; ba chiar capcanele şi cursele pe care un grup rival le-au pregătit celuilalt există încă, iar dinţii nu doar ai hienelor, ci ai vulpilor şi ai tuturor animalelor viclene se văd imprimaţi pe straniile rămăşiţe găsite în aceste antediluviene peşteri.

În dreptul englez, ca şi în cel roman înaintea sa, adaptarea legilor barbare la avântul societăţilor civilizate s-a făcut mai ales pe furiş. Acest lucru se făcea în general în tribunale, care nu puteau să nu înregistreze noile nevoi ale oamenilor în procesele dintre diferite persoane pe care le dezbăteau; dar acestea, neavând autoritatea de a face legi noi pentru asemenea nevoi noi, au fost obligate să facă acest lucru în mod mascat şi să evite gelozia şi opoziţia unei puteri legiuitoare ignorante, dominată de prejudecăţi şi în bună măsură brutală şi tiranică. Unele dintre cele mai necesare asemenea îmbunătăţiri, cum ar fi aceea de a conferi forţă egală administraţiei prin tutelă (*trust*) şi aceea de a pune capăt sistemului bunurilor substituite (*entails*), au fost înfăptuite în opoziţie deschisă cu voinţa declarată a Parlamentului, a cărui lipsă de tact, nepotrivită cu abilitatea judecătorilor, nu a reuşit, după încercări repetate, să producă vreo lege căreia judecătorii să nu-i găsească un punct slab care s-o facă inoperantă. Întreaga istorie a dezbaterii despre administraţia prin tutelă poate fi încă citită în termenii unui act de cesiune, cum poate fi citită şi dezbaterea despre substituţii până la abolirea amenzii şi a despăgubirilor printr-un act al actualului Procuror General; dar clientul plătea cu drag pentru cabinetul de curiozităţi istorice pe care era obligat să le cumpere de fiecare dată când făcea vreun aranjament cu privire la proprietatea sa. Rezultatul acestui mod de a îmbunătăţi instituţiile sociale a fost că ori de câte ori ceva nou era făcut, trebuia să fie făcut în concordanţă cu vechile forme şi nume; iar legile au fost îmbunătăţite cam cu acelaşi efect cu care, în perfecţionarea agriculturii, plugul ar fi putut fi introdus doar făcându-l să semene cu o spadă; sau ca şi când, deoarece din practica primitivă a legării plugului de coada calului s-a inventat hamul, coada ar fi rămas totuşi legată de plug numai de dragul formei.

Când conflictele s-au terminat şi masele eterogene s-au liniştit sub forma a ceva ce semăna unei stări stabile, iar acea stare a devenit una profitabilă şi, de aceea, una foarte plăcută avocaţilor, aceştia, urmând tendinţa naturală a minţii omeneşti, au început să teoretizeze asupra ei şi, împinşi de necesitate, au trebuit s-o asimileze şi să-i dea o formă sistematică. Tocmai dintr-un asemenea lucru încropit din zdrenţe şi din petice, în care singura parte ce se apropia de ordine şi de sistem era partea barbară, depăşită deja în proporţie de peste jumătate, au trebuit să-şi construiască avocaţii englezi, prin inducţie şi abstractizare, propria lor filosofie a dreptului, fără habitudinile logice şi cultura intelectuală generală pe care avocaţii Imperiului Roman le-au folosit pentru a îndeplini o sarcină similară. Bentham a găsit filosofia dreptului în forma în care au adus-o avocaţii englezi practicanţi: o harababură în care cuvinte precum *real property* şi *personal property*, *law* şi *equity*, *felony*, *praemunire*, *misprision şi misdemeanour*[*], care sunt cuvinte fără nici un sens dacă sunt detaşate de istoria instituţiilor engleze – fiind simple urme ale mareei menite să marcheze linia pe care marea şi ţărmul, în luptele lor seculare, au convenit-o drept hotar al lor – ei bine, aceste cuvinte erau considerate, toate, ca marcând distincţii inerente naturii lucrurilor, în care orice absurditate, orice abuz profitabil, avea un temei al lui – temei care numai din când în când se pretindea a fi derivat din oportunitate, cel mai adesea fiind un temei tehnic, unul doar de formă, derivat din vechiul sistem barbar. În timp ce teoria dreptului se afla în această stare, pentru a descrie ce era practica acestuia am avea nevoie de pana unui Swift sau chiar de a lui Bentham însuşi. Întregul proces al urmăririi judiciare nu părea să fie decât o suită de viclenii în profitul avocaţilor, în care reclamantul era privit ca pradă; iar dacă săracii nu erau victimele neajutorate ale unor Sir Giles Overreach[20], care avea de unde să plătească preţul, ei puteau mulţumi pentru aceasta opiniei şi obiceiurilor, dar nu legii.

---

[*] *Felony* e un termen aplicat unei crime grave (ucidere, jaf armat etc.). *Praemunire* se referă la împiedicarea amestecului jurisdicţiei ecleziastice în jurisdicţia civilă, vizându-i direct pe catolici şi jurisdicţia papală. *Misprision* se referă la refuzul de a mărturisi o trădare sau o crimă. *Misdemeanour* e un delict inferior ca gravitate *feloniei* (n.tr.).

[20] Vezi Philip Massinger, *A New Way to Pay Old Debts*. (Sir Giles Overreach e personajul piesei lui Massinger, un cămătar energic şi ambiţios, dar deficitar sub aspect moral – n.tr.)

Unii şi-ar putea închipui că Bentham a făcut un lucru uşor atunci când a numit absurde toate aceste lucruri şi a dovedit că ele sunt aşa. Dar el a început această luptă încă de tânăr şi a îmbătrânit înainte de-a avea pe cineva care să-l urmeze. Istoria va refuza într-o zi să mai dea credit forţei superstiţiei care, până foarte recent, a protejat acest dăunător haos în faţa cercetării şi îndoielii, a considerat în mod fals fermecătoarele prezentări ale lui Blackstone* drept o justă evaluare a dreptului englez şi a proclamat ruşinea faţă de raţiunea umană ca fiind chiar perfecţiunea ei. Cinste lui Bentham, pentru a fi dat acestei superstiţii lovitura mortală – el fiind un Hercule pentru această hidră, un Sf. Gheorghe pentru acest dragon respingător! Onoarea este în întregime a lui, căci numai calităţile sale deosebite puteau să facă aceasta. Au fost binevenite perseverenţa sa neobosită, ferma lui încredere în sine, care nu avea nevoie de sprijinul opiniile altora, orientarea pregnant practică a spiritului său, deprinderile sale sintetice – şi, peste toate, metoda sa specială. Metafizicienii, înzestraţi cu generalităţi vagi, şi-au încercat adesea puterile în legătură cu acest subiect şi nu l-au lăsat mult mai avansat decât îl găsiseră. Dreptul e o chestiune de afaceri (*business*): ceea ce contează în el sunt mijloacele şi scopurile, nu abstracţiile; vaguităţii nu i se poate răspunde cu vaguitate, ci cu claritate şi precizie; detaliile nu solicită generalităţi, ci detalii. Nici nu se poate progresa în acest domeniu doar arătând că lucrurile aşa cum există sunt rele; e de asemenea necesar să se arate cum se pot ele îmbunătăţi. Nici un mare om despre care am citit nu putea fi mai calificat decât Bentham să facă acest lucru. El a făcut-o odată pentru totdeauna.

Nu putem intra acum în amănuntele operei lui Bentham; un rezumat acceptabil al acesteia ar necesita mai multe sute de pagini. Vom rezuma aprecierile noastre după cum urmează. În primul rând, el a exclus misticismul din filosofia dreptului şi a dat exemplul plasării legilor într-o lumină practică, în calitate de mijloace pentru atingerea anumitor scopuri clare şi precise. În al doilea rând, el a clarificat confuzia şi vaguitatea ce erau ataşate ideii de lege în general, ideii de corp de legi şi altor variate idei generale presupuse de acestea. În al treilea rând, a demonstrat necesitatea şi posibilitatea practică a *codificării* sau conversiei tuturor legilor într-un cod scris şi aranjat sistematic; nu unul

* William Blackstone era cel mai cunoscut teoretician al dreptului din epocă şi împotriva lui şi-a îndreptat Bentham în primul rând criticile (n.tr.).

precum Codul Napoleonian, un cod fără nici o definiţie, ce solicită o referire constantă la un precedent pentru a preciza înţelesul termenilor săi tehnici, ci unul conţinând în el însuşi tot ceea ce este necesar pentru interpretarea sa, ca şi prevederi care să asigure posibilitatea permanentă de a fi amendat şi îmbunătăţit*. El a arătat din ce părţi s-ar constitui un astfel de cod, relaţia acestor părţi unele cu celelalte şi, prin distincţiile şi clarificările sale, a făcut foarte mult pentru a arăta care s-ar cuveni să fie sau ar putea să fie nomenclatura şi ordinea internă a acestui cod. Ceea ce a lăsat el neterminat a lăsat astfel încât să fie relativ uşor de terminat de alţii. În al patrulea rând, a avut o perspectivă sistematică[21] asupra exigenţelor societăţii căreia îi era destinat codul civil şi asupra principiilor naturii umane prin care urmau să fie testate prevederile acestuia; iar această perspectivă, defectuoasă (după cum am arătat deja) ori de câte ori interesele spirituale pretind să fie luate în calcul, este excelentă pentru acea parte importantă a legilor oricărei ţări care sunt concepute pentru protejarea intereselor materiale. În al cincilea rând (fără a mai spune nimic despre tema pedepsei, cu privire la care s-a vorbit considerabil mai înainte), el a găsit filosofia procedurilor judiciare, inclusiv pe cea a instituţiilor şi a probelor (*evidence*), într-o stare mai jalnică decât orice altă parte a filosofiei dreptului, ducând-o dintr-o dată până aproape de perfecţiune. A lăsat-o cu fiecare dintre principiile ei bine stabilite, puţine rămânând să mai fie făcute chiar şi în sugerarea aranjamentelor practice.

Aceste afirmaţii în favoarea lui Bentham pot fi lăsate, fără teamă de rezultat, în mâinile celor ce sunt competenţi să le judece. Există şi azi oameni, aflaţi în cele mai înalte poziţii ale ierarhiei justiţiei, care nu vor găsi extravagante cuvintele de laudă adresate lui. Unul după altul, principiile propuse de el îşi fac tot

---

* Prin publicarea la Paris, în 1802, a lucrării *Traité de Legislation Civile et Penale*, redactată de francezul Etienne Dumont după manuscrisele lui Bentham, notorietatea acestuia din urmă a devenit un bun câştigat. Dumont este invitat în Rusia şi la Geneva să elaboreze un cod de legi după metoda benthamiană, iar Bentham însuşi e invitat în acelaşi scop de Parlamentul portughez în 1821. În 1822 el publică *Codification Proposal*, în care se arată gata să elaboreze un cod unitar de legi, valabil pentru orice naţiune. El a lucrat până la moarte la neterminatul său *Constitutional Code*. A făcut propuneri legislative pentru Franţa postrevoluţionară. Codul său era bazat pe principiul utilităţii (n.tr.).

[21] Vezi *Principles of Civil Law*.

mai mult loc, insinuându-se în spiritele cele mai opace la influenţa lui, alungând nonsensul şi prejudecata dintr-un colţ într-altul. Reforma legilor oricărei ţări în conformitate cu principiile sale poate fi numai graduală şi poate dura mult până să se finalizeze cu totul; dar lucrarea este în curs şi atât parlamentul cât şi judecătorii contribuie în fiecare an cu ceva, uneori cu ceva considerabil, la promovarea ei.

Pare potrivit să remarcăm aici o acuzaţie ridicată uneori atât împotriva lui Bentham, cât şi împotriva principiului codificării – anume că ar pretinde un veşmânt uniform de legi gata făcute pentru toate timpurile şi pentru toate stadiile societăţii. Doctrina codificării, după cum spune şi cuvântul, se referă doar la forma legilor, nu la substanţa lor; ea nu se referă la problema care ar trebui să fie legile, ci pretinde că oricare ar fi ele, acestea trebuie aranjate sistematic şi aduse la o formă lingvistică precisă. Un răspuns complet la această acuzaţie, în măsura în care îl priveşte pe Bentham, este chiar unul dintre eseurile aflate în culegerea operelor lui (publicate acum pentru prima oară în engleză): e vorba de *On the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*[22]. Se poate vedea acolo că variatele exigenţe ale diferitelor naţiuni în ceea ce priveşte legea i-au stat tot atât de mult în atenţie precum orice alte nevoi care fac necesare legile – e adevărat, sub rezerva limitelor tuturor speculaţiilor sale datorate imperfecţiunilor teoriei benthamiene despre natura umană. Aşa cum am văzut, deoarece nu a luat în considerare caracterul naţional şi cauzele care l-au format şi l-au menţinut, el a fost împiedicat să ia în calcul, cu excepţia unei măsuri foarte limitate, legile unei ţări ca instrument al culturii naţionale, ca unul dintre aspectele ei cele mai importante, legi care trebuie, bineînţeles, să difere în funcţie de gradul şi tipul de cultură atins deja, tot la fel cum profesorul îi dă elevului său lecţii diferite în funcţie de ce progrese a făcut deja în educaţia sa. Aceleaşi legi ar fi fost nepotrivite sălbaticilor noştri strămoşi, obişnuiţi cu independenţa primitivă, şi unui popor de asiatici îngenunchiaţi în faţa despotismului militar; sclavul are nevoie să fie învăţat să se conducă pe sine, sălbaticul, să se supună guvernării celorlalţi. Aceleaşi legi nu vor fi potrivite englezilor, care nu au încredere în nimic ce

[22] *Works*, vol. I, pp.169 ff. Eseul a fost publicat pentru prima oară de Etienne Dumont în franceză, în prima ediţie franceză a operelor lui Bentham, *Oeuvres de J. Bentham*, Bruxelles, 1829-1830. El a fost republicat în *The Works of J. Bentham*, 1838-1843.

emană din principii generale, şi francezilor, care nu au încredere în nimic ce nu emană astfel. E nevoie de instituţii foarte diferite pentru ca un popor esenţialmente *subiectiv*, cum e cel german, şi unul esenţialmente *obiectiv*, ca acela din nordul şi centrul Italiei, să-şi educe la perfecţiune natura ori să se constituie într-o naţiune unită şi într-o comunitate politică; unul e afectuos şi visător, celălalt, pasional şi cu picioarele pe pământ; unul e încrezător şi loial, celălalt, calculat şi suspicios; unul e insuficient de practic, celălalt e exagerat de practic; unuia-i lipseşte individualitatea, celuilalt îi lipseşte sociabilitatea; unul nu ştie să ceară destul de la sine însuşi, celălalt nu ştie să cedeze îndeajuns altora. Bentham nu era obişnuit să privească instituţiile în relaţie cu toate acestea. Efectele acestei scăpări sunt perceptibile, bineînţeles, peste tot în speculaţiile sale, dar nu credem că erorile în care a fost indus de aceasta au fost substanţiale pentru cea mai mare parte a dreptului civil şi penal; ele au fost fundamentale în domeniul legislaţiei constituţionale.

Teoria benthamiană a guvernării a făcut mult zgomot în lume în aceşti ultimi ani; ea a dobândit un loc atât de important printre filosofiile radicale, iar modalităţile radicale de gândire au participat atât de mult la conturarea spiritului ei, mai mult ca oricare altele, încât mulţi oameni de valoare îşi închipuie că nu mai există altă filosofie radicală posibilă. Lăsând asemenea oameni să-şi descopere singuri, cum pot ei, greşelile, vom dezvolta subiectul încercând să deosebim adevărul de eroare în această renumită teorie.

Există trei mari întrebări în arta guvernării. În primul rând: subiectul cărei autorităţi s-ar cuveni să fie oamenii, pentru propriul lor bine? În al doilea rând: cum pot fi ei determinaţi să se supună acelei autorităţi? Răspunsul la aceste întrebări variază indefinit, în conformitate cu gradul şi tipul de civilizaţie şi de cultură atinse deja de un popor, precum şi cu aptitudinile sale deosebite de a se perfecţiona. Urmează o a treia întrebare, care nu e susceptibilă de o atât de mare variaţie, anume prin ce mijloace trebuie verificate abuzurile acestei autorităţi? Această întrebare este singura dintre cele trei căreia Bentham i se dedică în mod serios şi îi dă singurul răspuns pe care îl admite: responsabilitatea; responsabilitatea faţă de persoanele al căror interes, al căror interes evident şi recognoscibil, concordă cu scopul avut în vedere – buna guvernare. Acest lucru fiind stabilit, urmează să ne întrebăm în ce grup de persoane poate fi găsită această identitate a interesului cu buna guvernare, altfel spus, cu interesul întregii comunităţi? Nu în alt loc, spune Bentham, decât în majoritatea

numerică; şi, adăugăm noi, nici măcar în majoritatea numerică în sine, căci niciodată interesul unei porţiuni mai mici decât întreaga comunitate nu va coincide, în orice moment şi sub toate aspectele, cu interesul tuturor. Dar, deoarece puterea dată tuturor printr-un guvernământ reprezentativ este, de fapt, dată unei majorităţi, suntem obligaţi să revenim la prima dintre cele trei întrebări, anume sub ce autoritate trebuie puşi oamenii spre binele lor înşişi? Şi dacă răspunsul la această întrebare este că sub aceea a unei majorităţi selectate dintre ei înşişi, atunci sistemul lui Bentham nu poate fi pus la îndoială. Odată făcută această asumpţie, *Codul constituţional*[23] al acestuia este admirabil. Acea putere extraordinară pe care o poseda el de a ajunge dintr-o dată la principii comprehensibile şi de a le schiţa apoi în cele mai mici amănunte este pusă în joc cu o vigoare neîntrecută în născocirea mijloacelor de a împiedica guvernanţii să scape de sub controlul majorităţii, de a înlesni majorităţii şi a o impulsiona să îşi exercite acest control fără întrerupere şi de a-i găsi slujbaşi dotaţi cu toate talentele dezirabile, morale şi intelectuale, gata să se supună complet voinţei ei.

Dar *este* această doctrină fundamentală a filosofiei politice a lui Bentham un adevăr universal? Este oare în toate timpurile şi în toate locurile bine pentru oameni să fie sub absoluta autoritate a unei majorităţi dintre ei? Spunem autoritate, şi nu doar autoritate politică, pentru că este o himeră să-ţi închipui că oricine ar avea puterea absolută peste trupurile oamenilor nu şi-o va aroga şi peste minţile lor – nu va căuta să controleze (probabil nu prin pedepse legale, ci prin persecuţiile societăţii) opiniile şi sentimentele care se îndepărtează de standardul ei, nu va încerca să orienteze educaţia tinerilor după propriul său model şi să reducă la tăcere toate cărţile, toate şcolile, toate asocierile de indivizi făcute în vederea acţiunii sociale şi care au ca ţel să păstreze viu spiritul dezacordului cu propriul ei spirit. Este oare, ne întrebăm noi, condiţia firească a omului din toate timpurile şi din toate naţiile să stea sub despotismul Opiniei Publice?

E de aşteptat ca o asemenea doctrină să-şi găsească acceptarea la unele dintre cele mai nobile spirite, într-o epocă de reacţie îndreptată împotriva guvernărilor aristocratice ale Europei moderne, guvernări bazate pe sacrificarea completă (cu excepţia cazului când intervine prudenţa şi, câteodată, sentimentul uman) a comunităţii în general pe altarul interesului propriu şi al tihnei

[23] London, Heward, 1830.

celor puţini. Reformatorii europeni s-au obişnuit să vadă majoritatea numerică mereu deprimată, călcată peste tot în picioare sau, în cel mai bun caz, ignorată de către guverne, neposedând nicăieri suficientă putere pentru a smulge satisfacerea celor mai pozitive revendicări, pentru a-şi asigura cultivarea spirituală sau chiar pentru a evita să fie taxată făţiş în profitul claselor conducătoare. A vedea aceste lucruri şi a căuta să le pui capăt cu mijloacele (printre altele) conferirii unei sporite puteri politice majorităţii reprezintă chiar Radicalismul*; şi tocmai pentru că atât de mulţi oameni în epoca aceasta au simţit o asemenea dorinţă şi au simţit că realizarea ei e un obiectiv căruia oamenii merită să-i sacrifice viaţa, o teorie a guvernării precum cea a lui Bentham a cucerit aprobarea lor. Dar, deşi trecerea de la o formă rea de guvernare la alta, tot rea, pare a fi soarta obişnuită a omenirii, filosofii n-ar trebui să i se facă părtaşi, sacrificând o parte a unui adevăr important pentru o alta.

Majoritatea numerică a oricărei societăţi trebuie să fie alcătuită din persoane aflate, toate, pe aceeaşi poziţie socială şi având, în mare, aceleaşi îndeletniciri, anume muncitorii manuali necalificaţi; şi o spunem fără nici un fel de intenţie de a-i discredita, căci orice am spune în dezavantajul lor am spune totodată şi despre o majoritate numerică de negustori sau de mici proprietari agricoli. Acolo unde există o identitate de poziţie şi de îndeletnicire va exista şi o identitate a părtinirilor, pasiunilor şi prejudecăţilor, iar a conferi oricărei mulţimi particulare de părtiniri, pasiuni şi prejudecăţi putere absolută, fără a asigura contraponderea unor părtiniri, pasiuni şi prejudecăţi de un fel

---

* În Marea Britanie, cuvântul „radical" a fost pentru prima oară utilizat în sens politic de Charles Fox, în 1797, acesta declarându-se pentru o „reformă radicală" a dreptului de vot, în sensul trecerii la sufragiul universal. La începutul secolului al XIX-lea, termenul desemna pe aceia care sprijineau mişcările pentru reforma parlamentară. După ce *Reform Bill*, din 1832, a extins dreptul de vot doar la o parte din clasa mijlocie, „radicalii" au susţinut extinderea lui în continuare, pentru a cuprinde şi clasa muncitoare. În 1867 dreptul de vot este extins, iar grupările radicale se ocupă de organizarea clasei muncitoare pentru a-şi exercita acest drept, sprijinind transformarea facţiunii parlamentare Whig în *Partidul Liberal*, un partid care a format opoziţia reformatoare şi progresistă faţă de conservatori până în 1918, când locul lor a fost luat de laburişti. Într-un sens generic, „radicalii" sunt cei ce doresc schimbări extreme ale ordinii sociale, fie în parte, fie în întregul ei (n.tr.).

diferit, înseamnă a lăsa fără de speranţă corectarea oricăreia dintre acele imperfecţiuni, a face dintr-o anume natură umană îngustă şi meschină ceva universal şi perpetuu şi a elimina orice influenţă care tinde să continue perfecţionarea naturii intelectuale şi morale a omului. După cum ştim, trebuie să existe o putere supremă în societate; că majoritatea trebuie să fie această putere e, pe ansamblu, corect, nu în sensul că e drept în sine, ci că este mai puţin nedrept decât orice altă soluţionare a problemei. Dar este necesar ca instituţiile societăţii să asigure menţinerea, într-o formă sau alta, a unei opoziţii permanente şi stabile la voinţa majorităţii, ca un corectiv al unor concepţii părtinitoare şi ca adăpost al libertăţii de gândire şi al individualităţii caracterului. Toate ţările care au cunoscut un progres continuu sau şi-au conservat grandoarea au reuşit aceasta fiindcă a existat o opoziţie organizată faţă de puterea conducătoare, indiferent de ce tip a fost acea putere: plebeii faţă de patricieni, clericii faţă de regi, liber cugetătorii faţă de clerici, regii faţă de baroni, starea a treia (*commons*) faţă de rege şi de aristocraţie. Aproape toţi oamenii mari care au trăit vreodată au făcut parte dintr-o asemenea opoziţie. Acolo unde o asemenea dispută nu are loc în mod continuu – acolo unde ea s-a terminat prin victoria totală a unuia dintre principiile combatante şi nici o altă întrecere nu a luat locul celei vechi – acolo societatea fie s-a înnămolit într-o imobilitate de tip chinez, fie a căzut în disoluţie. Un centru de rezistenţă în jurul căruia se pot aduna toate elementele morale şi sociale pe care puterea conducătoare le priveşte cu dezaprobare şi în spatele meterezelor căruia se pot pune la adăpost în faţa tentativelor acelei puteri de a le face să dispară, este la fel de necesar acolo unde opinia majorităţii este suverană, ca şi acolo unde puterea conducătoare este o ierarhie sau o aristocraţie. Acolo unde nu există un asemenea *point d'appui,* rasa umană va degenera inevitabil, iar întrebarea dacă Statele Unite, spre exemplu, va deveni în timp o altă Chină (o altă naţiune foarte pricepută la comerţ şi foarte harnică) revine pentru noi la întrebarea dacă un asemenea centru de rezistenţă va evolua treptat sau nu.

Acestea fiind spuse, nu putem crede că Bentham a realizat cea mai utilă folosire posibilă a deosebitelor sale capacităţi atunci când, nemulţumit de întronarea majorităţii ca suverană, prin adoptarea sufragiului universal, fără rege sau Camera Lorzilor, el şi-a cheltuit toate rezervele de ingeniozitate pentru a concepe mijloacele necesare strângerii încă mai mult a jugului opiniei publice în jurul gâtului funcţionarilor publici, excluzând orice

posibilitate de exercitare a celei mai neînsemnate sau trecătoare influenţe din partea unei minorităţi sau din partea noţiunilor cu privire la drepturi ale funcţionarilor înşişi. Bineînţeles că, atunci când o putere a fost transformată în cea mai mare putere, s-a făcut suficient pentru ea; e nevoie în continuare să avem grijă ca această cea mai mare putere să nu le înghită şi pe celelalte puteri. Oriunde forţele societăţii acţionează într-o singură direcţie, există drepturi ale fiinţei umane individuale care sunt în mare pericol. Puterea majorităţii este benefică atât timp cât este folosită defensiv, nu ofensiv – atât timp cât exercitarea sa este temperată de respectul pentru personalitatea individului şi de stima pentru superioritatea inteligenţei cultivate. Dacă Bentham s-ar fi angajat în identificarea acelor mijloace prin care instituţiile fundamental democratice ar putea să fie adaptate apărării şi întăririi acestor două sentimente, el ar fi făcut ceva mult mai valoros şi mai demn de spiritul său cu totul deosebit. Montesquieu, dacă ar fi avut la îndemână luminile epocii de azi, ar fi făcut acest lucru; şi e posibil să ne fie dat să primim un cadou similar de la acest Montesquieu al timpurilor noastre, dl de Tocqueville.

Vom considera noi atunci inutile speculaţiile politice ale lui Bentham? Nici pe departe. Le considerăm doar unilaterale. El a scos la lumină, a clarificat înlăturând o mie de confuzii şi concepţii greşite şi a indicat cu un admirabil talent cele mai bune mijloace pentru a promova una dintre calităţile ideale ale guvernământului perfect – identitatea de interese dintre cei cărora li s-a încredinţat administrarea puterii (*trustees*) şi comunitatea care le-a încredinţat această putere. O asemenea calitate nu poate fi atinsă în dimensiunea sa ideală şi ea trebuie urmărită având mereu ochiul aţintit spre toate celelalte exigenţe; dar aceste alte exigenţe trebuie încă şi mai mult urmărite fără a pierde din priviri această calitate; şi când se produce chiar şi cea mai mică ignorare a ei de dragul oricărui alt scop, această sacrificare, adesea necesară, nu este niciodată neînsoţită de ceva rău. Bentham a arătat cât de completă e această sacrificare în societăţile europene moderne, cât de exclusiv conduc aici interesele părtinitoare şi malefice (*sinister*), controlate fiind doar de opinia publică – opinie care, în ordinea actuală a lucrurilor, fiind mereu o sursă aparentă a binelui, l-a făcut pe Bentham, printr-o firească părtinire, să-i exagereze perfecţiunea intrinsecă. Acest interes malefic al conducătorilor a fost urmărit de Bentham în toate deghizările sale şi mai ales în acelea care îl ascund de chiar acei oameni care sunt influenţaţi de el. Cel mai mare serviciu adus de acesta filosofiei

naturii umane universale este, poate, ilustrarea a ceea ce el numeşte „prejudecăţi venite din interes" – tendinţa obişnuită a omului de a face o datorie şi o virtute din urmărirea propriului interes[24]. Este adevărat că ideea nu i-a aparţinut nici pe departe numai lui Bentham; artificiile prin care ne convingem să nu cedăm înclinaţiilor egoiste, când de fapt o facem, au atras atenţia tuturor moraliştilor şi au fost examinate de scriitorii religioşi cu o acuitate superioară celei a lui Bentham, căci cunoştinţele lor despre profunzimile şi meandrele sufletului uman erau superioare celor deţinute de el. Dar Bentham a ilustrat interesul egoist sub forma interesului de clasă şi a moralităţii de clasă fondate pe acesta: modalitatea în care orice grup de persoane care interacţionează din plin unele cu altele şi au un interes comun este în stare să facă din acel interes comun standardul virtuţii, iar trăirile sociale al membrilor clasei sunt transfomate într-o jucărie în mâinile trăirilor lor egoiste; de unde rezultă unirea, atât de des exemplificată în istorie, dintre cea mai eroică imparţialitate personală şi cel mai odios egoism de clasă. Aceasta a fost una dintre ideile conducătoare ale lui Bentham şi aproape singura prin care el a contribuit la elucidarea istoriei care, cu excepţia acestei contribuţii, i-a rămas în întregime necunoscută. Această idee i-a fost dată de Helvétius, a cărui carte *De l'esprit*[25] este un comentariu durabil şi profund al ei; şi împreună cu cealaltă mare idee a lui Helvétius – influenţa circumstanţelor asupra caracterului – ea va face ca numele său să dăinuiască alături de cel al lui Rousseau, pe când majoritatea celorlalţi metafizicieni francezi ai secolului al optsprezecelea vor exista ca atare doar în istoria literară.

În scurta prezentare pe care am putut-o oferi filosofiei lui Bentham, cititorul ar putea fi surprins că am spus atât de puţin despre principiul ei prim, cu care numele său e identificat mai mult decât cu orice altceva: „principiul utilităţii" sau, după cum a fost numit mai apoi, „principiul celei mai mari fericiri"[26]. Este un subiect despre care s-ar putea spune multe dacă spaţiul ne-ar permite acest lucru sau dacă aşa ceva ar fi cu adevărat necesar pentru o justă evaluare a lui Bentham. Vom fi întru totul pregătiţi să spunem ceea ce credem despre acest subiect cu o ocazie mai potrivită discutării

---

[24] Vezi *e.g. A Table of the Springs of Action*, în *Works*, vol. I, pp. 217-18.
[25] Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, Paris: Durand, 1758.
[26] *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, în *Works*, vol. I, p.1n.

metafizicii moralităţii sau cu una în care ar putea fi date toate lămuririle necesare spre a face inteligibilă o opinie despre un subiect atât de abstract. Acum vom spune doar că, sub rezerva unor explicaţii suplimentare, în timp ce suntem întru totul de acord cu Bentham în ceea ce priveşte principiul său, nu ne alăturăm lui atunci când susţine că gândirea corectă a tuturor detaliilor moralei depinde de asertarea sa expresă. Noi gândim utilitatea sau fericirea ca un scop mult prea complex şi nedefinit pentru a fi căutat altfel decât prin intermediul unei varietăţi de scopuri secundare, în privinţa cărora poate exista, şi de obicei există, un acord între persoane care diferă între ele în privinţa standardului lor ultim, scopuri în legătură cu care predomină de fapt, printre persoanele capabile să gândească, o mult mai mare unanimitate decât am putea crede luându-ne după divergenţele lor radicale cu privire la marile probleme ale metafizicii morale. Cum oamenii se apropie între ei mult mai mult prin natura lor decât prin opiniile pe care le au despre natura lor, ei pot fi puşi mult mai uşor de acord în ceea ce priveşte principiile lor intermediare, *vera illa et media axiomata*, cum le spune Bacon[27], decât în ceea ce priveşte principiile lor prime; iar încercarea de a pune în evidenţă diversele aspecte ale acţiunilor (*the bearings of actions*) prin raportare la scopul ultim mai degrabă decât prin raportare la scopurile intermediare, estimând deci valoarea acţiunilor prin referire directă la fericirea umană, se termină de obicei prin acordarea unei importanţe maxime nu acelor efecte care sunt într-adevăr cele mai mari, ci acelora care pot fi cel mai uşor indicate şi identificate în mod individual. Cei care adoptă utilitatea ca standard pot rareori să-l aplice cu adevărat fără ajutorul principiilor secundare; cei care o resping nu fac în general mai mult decât să ridice aceste principii secundare la rang de principii prime. Atunci când două sau mai multe principii secundare intră în conflict, devine necesar apelul direct la un principiu prim; şi atunci începe însemnătatea practică a controversei utilitariste, care este, altfel, mai degrabă o chestiune de aranjare şi de subordonare logică decât una de practică, o chestiune importantă în principal din punctul de vedere pur ştiinţific al asigurării unităţii sistematice şi coerenţei filosofiei etice. E foarte probabil oricum ca principiului utilităţii să-i datorăm tot ceea ce a făcut Bentham; e nu mai puţin probabil să fi fost pentru el o necesitate găsirea unui principiu prim pe care să-l poată admite ca evident de la sine (*self-evident*) şi de care să poată lega toate celelalte doctrine ale sale în calitate de consecinţe logice; în fine,

---

[27] *Novum Organum*, în *Works*, vol. I, p. 205.

e probabil ca unitatea sistematică să fi fost pentru el o condiţie indispensabilă pentru a se putea încrede în propiul său intelect. Şi mai este ceva ce trebuie remarcat: indiferent dacă fericirea este sau nu scopul la care moralitatea ar trebui raportată, faptul că ea ar trebui raportată la un *scop* de un fel sau altul, şi nu lăsată în stăpânirea trăirii vagi sau convingerii interne inexplicabile, faptul că ea ar trebui făcută o chestiune de raţiune şi de calcul, şi nu doar una de sentiment, este esenţial pentru ideea de filosofie morală, este, de fapt, ceea ce face posibile argumentul şi discuţia pe probleme morale. Că moralitatea acţiunilor depinde de consecinţele pe care ele tind să le producă, aceasta e doctrina persoanelor raţionale din toate şcolile; că binele sau răul acelor consecinţe e măsurat doar prin plăcere sau durere, aceasta este toată doctrina şcolii utilitariste şi constituie specificul ei.

În măsura în care adoptarea principiului utilităţii de către Bentham l-a făcut să-şi concentreze atenţia asupra consecinţelor acţiunilor în calitate de considerente care le determină moralitatea, în această măsură el s-a aflat indiscutabil pe calea cea bună, deşi, pentru a înainta pe ea fără să greşească, era nevoie de o mai largă înţelegere a formării caracterului şi a consecinţelor acţiunilor asupra constituţiei mintale a agentului decât poseda Bentham. Neputinţa sa de a evalua această clasă de consecinţe, precum şi absenţa acelui grad de modestie respectuoasă pe care o datorează cei ce nu au o experienţă competentă celor care o au, limitează mult valoarea speculaţiilor sale în probleme de etică practică.

Lui i se poate atribui şi o altă eroare, pe care ar fi nepotrivit să o trecem cu vederea, căci nimic nu a tins mai mult să-l plaseze în opoziţie cu trăirile obişnuite ale oamenilor şi să confere filosofiei sale acel aer rece, mecanic şi morocănos care e asociat ideii populare de *benthamism*. Această eroare sau, mai degrabă, unilateralitate îi aparţine nu ca utilitarist, ci ca moralist de profesie, împărtăşind-o cu aproape toţi moraliştii de profesie, fie de natură religioasă, fie filosofică; e vorba de eroarea de a trata concepţia *morală* asupra acţiunilor şi caracterelor, care este, fără îndoială, primul şi cel mai important mod de a le privi, ca şi cum ar fi singurul; în realitate, el este doar unul din trei, prin toate trei sentimentele noastre faţă de fiinţa umană putând fi, trebuind să fie şi, fără a forţa complet propria noastră natură, neputând să nu fie influenţate substanţial. Fiecare acţiune umană are trei aspecte: aspectul ei *moral* sau acela al *corectitudinii* şi *incorectitudinii* sale; aspectul său *estetic* sau acela al *frumuseţii* sale; şi aspectul său *simpatetic* (*sympathetic*) sau acela al caracterului său *atrăgător* (*its loveableness*). Primul se adresează raţiunii şi conştiinţei

noastre, al doilea, imaginaţiei noastre, al treilea, sentimentului de umanitate faţă de semenii noştri (*our human fellow-feeling*). Conform primului, noi aprobăm sau dezaprobăm; conform celui de-al doilea, admirăm sau dispreţuim; conform celui de-al treilea, noi iubim, compătimim sau antipatizăm (*dislike*). Moralitatea unei acţiuni depinde de consecinţele sale previzibile; frumuseţea sa şi caracterul său atrăgător sau opusele acestora depind de calităţile pentru care ea stă mărturie (*it is evidence of*). Astfel, o minciună este *incorectă* deoarece efectul ei e acela de a înşela şi deoarece ea tinde să distrugă încrederea omului în om; ea este de asemenea *abjectă* (*mean*) pentru că e laşă – pentru că rezultă din lipsa curajului de a face faţă consecinţelor spunerii adevărului – sau, în cel mai bun caz, este o dovadă a lipsei acelei *puteri* de a ne atinge scopurile prin mijloace directe care e considerată a aparţine în mod firesc oricărei persoane ce nu are deficienţe fizice sau de înţelegere. Acţiunea lui Brutus de a-şi condamna fiii a fost *corectă* deoarece ea a constat în aplicarea unei legi esenţiale pentru libertatea ţării sale împotriva unor persoane a căror vină era indubitabilă; ea a fost *admirabilă* (*admirable*) deoarece a fost manifestarea (*evinced*) unui grad de patriotism, curaj şi stăpânire de sine rar întâlnite; dar nu a avut nimic *atrăgător* (*loveable*) în ea; ea nu oferă nici o bănuială cu privire la existenţa unor calităţi atrăgătoare (*loveable*), nici cu privire la absenţa lor. Dacă unul dintre fii s-ar fi implicat în conspiraţie din afecţiune pentru celălalt, acţiunea sa ar fi fost atrăgătoare, deşi nu morală şi nici admirabilă. Nici o sofistică nu poate confunda aceste trei moduri de a privi o acţiune; dar este foarte posibil să se adere exclusiv la unul dintre ele, pierzând din vedere restul. Sentimentalismul constă în plasarea ultimelor două dintre cele trei deasupra primului; eroarea moraliştilor în general, şi a lui Bentham, este de a fi renunţat complet la ultimele două. Acesta este mai ales cazul lui Bentham; el a scris şi a simţit ca şi cum standardul moral n-ar trebui doar să fie suprem (ceea ce într-adevăr ar trebui), ci să fie şi singurul; ca şi cum el ar trebui să fie singurul stăpân al tuturor acţiunilor noastre şi chiar al tuturor sentimentelor noastre; ca şi cum a admira sau a plăcea, ori a dispreţui sau displăcea o persoană pentru o acţiune care nu a făcut nici bine, nici rău sau care nu a făcut un bine sau un rău proporţional cu sentimentul nutrit, ar fi o nedreptate şi o prejudecată. El a împins acest lucru atât de departe, încât existau anumite expresii pe care nu putea să suporte să le audă pronunţate în prezenţa sa, deoarece exprimau ceea ce el considera a fi această plăcere sau aversiune lipsită de temei. Printre aceste expresii erau şi acelea de *bun gust* şi *prost gust*. El considera că este o dovadă

de dogmatism insolent ca o persoană să laude sau să condamne o alta într-o chestiune de gust; ca şi cum faptul că oamenilor le plac sau le displac lucruri care sunt în sine indiferente nu ar fi plin de cele mai bogate implicaţii cu privire la fiecare detaliu al caracterului lor, ca şi cum gusturile unei persoane nu ar trăda-o ca fiind deşteaptă sau proastă, cultivată sau ignorantă, blândă sau brutală, sensibilă sau dură, generoasă sau meschină, binevoitoare sau egoistă, scrupuloasă (*conscientious*) sau depravată.

Legate de acest subiect sunt şi opiniile neobişnuite ale lui Bentham cu privire la poezie. S-au spus prea multe lucruri pentru care nu există nici un fundament cu privire la dispreţul său pentru plăcerile imaginaţiei şi pentru artele frumoase. Muzica i-a fost de-a lungul întregii vieţi distracţia favorită; pictura, sculptura şi celelalte arte adresate ochiului au fost departe de a fi dispreţuite, căci el le recunoştea uneori ca mijloace utilizabile pentru atingerea unor scopuri sociale importante, deşi ignoranţa sa în ceea ce priveşte izvoarele mai adânci ale caracterului uman l-a împiedicat (cum îi împiedică pe majoritatea englezilor) să-şi dea seama cât de profund participă aceste lucruri la natura morală a omului şi la educarea lui atât ca individ, cât şi ca rasă. Dar pentru poezie, în sensul ei cel mai restrâns, acela care foloseşte limbajul cuvintelor, el nu a manifestat deloc bunăvoinţă. Cuvintelor, considera el, li se perverteşte menirea proprie atunci când sunt întrebuinţate pentru a spune altceva decât adevăruri logice precise. El spune, undeva în opera sa, că „la cantităţi egale de plăcere, baba-oarba (*push-pin*) este la fel de bună ca poezia“[28]; dar acesta este doar un mod paradoxal de a spune ceea ce el ar fi spus nu mai puţin despre lucrurile pe care le admira şi le aprecia cel mai mult. Îi mai este atribuit şi un alt aforism, care e mult mai caracteristic pentru viziunea sa în legătură cu acest subiect: „întreaga poezie este o reprezentare greşită“[29]. Poezia, credea el, constă esenţialmente în exagerare de dragul obţinerii efectului, în proclamarea foarte afectată a unei anumite viziuni despre un lucru, depăşind orice limită şi restricţie. Această trăsătură de caracter ni se pare un exemplu curios pentru ceea ce dl Carlyle numeşte şocant „desăvârşirea oamenilor limitaţi“. Iată un filosof care e fericit în strâmtele sale hotare aşa cum nu a fost niciodată un om din aceeaşi categorie, care se flatează singur spunându-şi că este atât de total emancipat de legea esenţială a intelectului uman precar, conform căreia nu poţi vedea bine decât un singur lucru la un

[28] *Rationale of Reward*, în *Works*, vol. II, p. 253.
[29] Cf. *Rationale of Reward*, pp. 253-4.

moment dat, încât el poate să se lege de această imperfecţiune şi să pună interdicţie solemnă asupra ei. Credea oare într-adevăr Bentham că numai în poezie propoziţiile nu pot fi cu exactitate adevărate, nu pot conţine în ele însele toate limitările şi precizările sub care trebuie privite atunci când sunt aplicate în practică? Am văzut cât de departe sunt propriile sale propoziţii în proză de realizarea acestei Utopii; chiar încercarea de a ne apropia de ea ar fi incompatibilă nu numai cu poezia, ci şi cu oratoria şi cu orice tip de scriere populară. Reproşul lui Bentham e întru-totul adevărat; orice scriere care încearcă să-i facă pe oameni să simtă adevărurile şi să le vadă selectează un anume aspect la un moment dat, încearcă să-l imprime în suflet, să ni-l facă familiar, să-l facă să pătrundă şi să coloreze întreaga minte a cititorului sau ascultătorului. Şi are perfectă dreptate să facă aşa ceva dacă partea de adevăr care este astfel impusă este chiar aceea reclamată de situaţie. Orice scriere care se adresează trăirilor are o tendinţă naturală spre exagerare; dar Bentham ar fi trebuit să-şi amintească faptul că, în acest caz, ca şi în multe altele, trebuie să aspirăm la foarte mult pentru a fi siguri că realizăm ceva.

Din acelaşi pricipiu al lui Bentham rezultă şi stilul său complicat şi încâlcit, care a făcut din ultimele sale scrieri cărţi accesibile numai studenţilor, dar inabordabile cititorului obişnuit. Aceasta s-a datorat aspiraţiei sale continue către o precizie irealizabilă. Aproape toate scrierile sale timpurii şi multe dintre cele târzii sunt modele, după cum am observat deja, ale unui stil limpede, jucăuş şi popular; o adevărată *benthamiană* ar putea fi compusă din pasaje care sunt demne de Addison sau Goldsmith. Dar în ultimii ani, în studiile sale mai avansate, el a căzut pradă structurii latine şi germane a propoziţiilor, străine geniului limbii engleze. De dragul claritătii şi pentru uşurinţa lecturii, el nu putea suporta să spună printr-o propoziţie, aşa cum se complac s-o facă oamenii obişnuiţi, un pic mai mult decât adevărul fără a face corecturile necesare în propoziţia următoare. El insista să înghesuie, sub forma unor paranteze puse în chiar mijlocul propoziţiilor, toate remarcile lămuritoare pe care intenţiona să le facă. Şi astfel, sensul fiind atât de mult timp suspendat şi atenţia atrasă de ideile secundare, înainte ca ideea principală să fi fost bine precizată, devenea dificil, fără un exerciţiu prealabil adecvat, să prinzi firul gândurilor sale. Din fericire, cele mai importante părţi ale scrierilor lui nu prezintă acest defect. Putem privi această situaţie ca pe o *reductio ad absurdum* a reproşului său adresat poeziei. Încercând să scrie într-un mod care să nu fie susceptibil de un asemenea reproş, el nu a putut evita să devină pur şi simplu

ilizibil şi, până la urmă, nu a atins o mai mare acurateţe decât aceea care rezultă din opiniile la fel de imperfecte şi de unilaterale ale oricărui poet sau spirit sentimentalist. Judecaţi în ce stare s-ar fi aflat literatura şi filosofia şi ce şanse ar fi avut ele să influenţeze mulţimile dacă reproşul său ar fi fost acceptat şi ar fi fost excluse toate stilurile de scriere ce nu treceau cu bine testul său.

Trebuie să încheiem aici această scurtă şi imperfectă privire asupra lui Bentham şi asupra doctrinei sale, în care multe aspecte ale problemei au rămas neatinse şi nici una nu a fost abordată cum se cuvine, dar care cel puţin provine dintr-o familiarizare intimă cu scrierile lui şi este aproape prima încercare de evaluare imparţială a caracterului său în calitate de filosof şi a efectelor muncii sale asupra lumii.

Dincolo de toate scăderile, şi s-a văzut că nu ne-am înfrânat criticile, îi rămâne lui Bentham un loc incontestabil printre cei mai mari binefăcători ai omenirii. Scrierile sale vor forma mult timp o parte indispensabilă a educaţiei gânditorilor practici de cel mai înalt rang; iar ediţia completă a acestora ar trebui să se afle în mâinile oricui ar vrea să-şi înţeleagă epoca sau să participe benefic la viaţa ei.[30]

---

[30] După prima publicare a acestui articol, Lordul Brougham a publicat prima sa serie de portrete, inclusiv o schiţă a lui Bentham (Henry Peter Brougham: „Law Reform: Introduction" în *Speeches of Henry Lord Brougham.* 4 vol., Edinburgh: Black, 2838, II, 285-315). Viziunea Lordului Brougham asupra trăsăturilor lui Bentham corespunde în aspectele ei majore, atât cât se poate, cu rezultatul examenului nostru, mult mai amănunţit însă, deşi există o acuzaţie aruncată asupra lui Bentham, aceea a înclinaţiei sale de a fi gelos şi melancolic în viaţa privată, în legătură cu care ne simţim datori să oferim deîndată o infirmare şi o explicaţie. Pentru o corectă apreciere a relaţiilor lui Bentham cu lumea, este indispensabil să avem în vedere că în toate cele, cu excepţia speculaţiilor sale abstracte, el a fost până la urmă aşa cum am spus, în esenţă, un copil (*boy*). Avea prospeţimea, simplitatea, încrederea, vivacitatea şi dinamismul, toate aceste calităţi încântătoare ale copilului, ca şi slăbiciunile care sunt reversul acestor calităţi – importanţa nejustificată acordată fleacurilor, de obicei greşita apreciere a importanţei practice şi a valorii lucrurilor, disponibilitatea de a se simţi ori încântat, ori ofensat din motive nepotrivite. Acestea erau adevăratele cauze a ceea ce a fost iraţional în unele dintre atacurile sale împotriva diverselor persoane şi în special împotriva Lordului Brougham, pe tema reformelor sale judiciare; ele nu erau efectul invidiei şi răutăţii sau al oricărei alte calităţi neplăcute, ci capriciile unui copil supărăcios, şi de aceea nu merită să fie subiect de cenzură ori de critică.

Logica ştiinţelor morale
(A System of Logic, cartea a VI-a)

Capitolul 12
Despre logica practicii sau artei, incluzând moralitatea şi politicile

1. Moralitatea nu este o ştiinţă, ci o artă

În capitolele anterioare ne-am străduit să caracterizăm starea actuală a acelora dintre ramurile cunoaşterii numite Morale care sunt ştiinţe în singurul sens propriu al termenului, acela de cercetări asupra cursului naturii*. Se obişnuieşte, totuşi, să se includă sub numele de Cunoaştere Morală, şi chiar (deşi impropriu) de Ştiinţă Morală, o cercetare ale cărei rezultate nu se exprimă la modul indicativ, ci la modul imperativ sau în perifraze echivalente cu acesta, anume ceea ce se numeşte cunoaşterea datoriilor, etică practică sau moralitate.

Acum, modul imperativ e caracteristica artei şi o deosebeşte de ştiinţă. Tot ceea ce ne vorbeşte în termeni de reguli sau precepte, nu în aserţiuni privitoare la stările de fapt, e artă, iar etica sau moralitatea e propriu-zis o porţiune a artei corespunzătoare ştiinţelor naturii umane şi societăţii[1].

---

* În capitolele anterioare ale cărţii a VI-a, Mill tratează despre problema necesităţii şi libertăţii, ca şi despre chestiunea generală a posibilităţii unei „ştiinţe a naturii umane", altfel spus a unei „ştiinţe morale"; sunt abordate apoi problemele legilor minţii individuale, ale etologiei şi ştiinţei sociale, ca şi diferitele tipuri de metode care ar putea fi utilizate pentru a construi o „logică a ştiinţelor morale" (n.tr.).

[1] E aproape superfluu să observăm că există un alt înţeles al cuvântului „artă", înţeles în care el denotă domeniul sau aspectul poetic al lucrurilor în genere, spre deosebire de cel ştiinţific. În acest text, cuvântul e folosit în sensul său mai vechi şi, sper eu, încă nu demodat.

Prin urmare, Metoda Eticii nu poate fi alta decât aceea a Artei sau Practicii (*Practice*) în general; iar sarcina pe care ne-am propus-o în această Carte finală, o sarcină încă nefinalizată, este să caracterizăm Metoda generală a Artei, ca distinctă de Ştiinţă.

2. Relaţiile dintre regulile artei şi teoremele ştiinţei corespunzătoare

În toate ramurile treburilor practice există cazuri în care indivizii sunt ţinuţi să-şi conformeze practicile unei reguli prestabilite, şi există altele în care o parte a sarcinii ce le revine e să găsească sau să construiască regula prin care îşi vor guverna conduita. De exemplu, primul e cazul unui judecător aflat sub un anume cod scris. Judecătorului nu-i revine sarcina să determine ce curs al acţiunii ar fi în mod intrinsec cel mai recomandabil în cazul particular avut în vedere, ci numai sub ce regulă a legii cade el, ce a hotărât legiuitorul să facem în cazurile de acest gen şi, prin urmare, ce trebuie să presupunem că a intenţionat el pentru cazul individual aflat în discuţie. Metoda trebuie să fie aici în întregime şi exclusiv una a raţionării deductive (*ratiocination*)* sau silogismului, iar procesul e în mod evident ceea ce în analiza noastră a silogismului am arătat că e orice raţionare deductivă, anume interpretarea unei formule.

Pentru ca ilustrarea noastră a cazului opus să poată fi luată din aceeaşi categorie de subiecte precum cazul precedent, vom presupune, în contrast cu situaţia judecătorului, poziţia unui legislator. Aşa cum judecătorul are legi pentru a se ghida, tot aşa legislatorul are reguli şi maxime ale politicilor sale (*maxims of policy*); dar ar fi o eroare evidentă să presupunem că legislatorul e constrâns (*is bound*) de aceste maxime în acelaşi fel în care judecătorul e constrâns de legi şi că tot ce are el de făcut e să judece plecând de la ele spre cazul particular, aşa cum face judecătorul plecând de la legi. Legislatorul e ţinut să ia în considerare temeiurile (*reasons*) sau bazele (*grounds*) maximei; judecătorul nu are nimic de-a face cu temeiurile sau bazele legii,

---

* Mill distinge, în clasa proceselor de „inferenţă" (*inference*) sau de „raţionare" (*reasoning*), ceea ce el numeşte „raţionamente deductive" (*ratiocinations*) de „inducţii" (*inductions*), cu alte cuvinte, inferenţele deductive de cele inductive, identificând inferenţele deductive cu raţionamentul silogistic (n.tr.).

decât în măsura în care luarea lor în considerare ar putea arunca o lumină asupra intenţiei celui ce face legea, în cazurile în care cuvintele sale au mascat această intenţie. Pentru judecător, odată ce legea a fost ferm stabilită, ea este definitivă; dar legislatorul, sau un alt practician care se ţine de reguli mai degrabă decât de temeiurile lor, cum făceau tacticienii germani de modă veche care au fost înfrânţi de Napoleon sau acel medic care a preferat ca pacientul să-i moară respectând regula decât să se facă bine încălcând-o, este pe bună dreptate considerat un simplu pedant şi sclavul formulelor sale.

Acum, temeiurile unei maxime a unei politici (*maxim of policy*) sau ale oricărei alte reguli ale artei nu pot fi altele decât teoremele ştiinţei corespunzătoare.

Relaţia în care se află regulile artei cu doctrinele ştiinţei poate fi astfel caracterizată. Arta îşi propune sieşi un scop de atins, defineşte scopul şi îl oferă ştiinţei. Ştiinţa îl primeşte, îl consideră ca pe un fenomen sau efect care trebuie studiat şi, după ce a investigat cauzele şi condiţiile sale, îl trimite înapoi artei împreună cu o teoremă care conţine combinarea de circumstanţe prin care ar putea fi el produs. Arta examinează apoi aceste combinaţii de circumstanţe şi, în măsura în care unele dintre ele se află sau nu în puterea omului, declară scopul tangibil sau nu. Prin urmare, singura dintre premise pe care o furnizează Arta este premisa majoră originară, care asertează că e dezirabilă atingerea scopului dat. Apoi, Ştiinţa împrumută Artei propoziţia (obţinută printr-o serie de inducţii sau de deducţii) că înfăptuirea anumitor acţiuni va duce la atingerea scopului. Din aceste premise, Arta conchide că înfăptuirea acestor acţiuni e dezirabilă şi, găsind-o în acelaşi timp realizabilă (*practicable*), converteşte teorema într-o regulă sau precept.

3. Care este funcţia specifică a regulilor artei?

O subliniere specială merită faptul că teorema sau adevărul speculativ nu e copt pentru a fi transformat într-un precept până când toate, nu doar o parte, dintre operaţiile ce reveneau ştiinţei nu au fost înfăptuite. Să presupunem că am înfăptuit operaţiile ce reveneau ştiinţei numai până la un anumit punct: că am descoperit că o cauză particulară va produce efectul dorit, dar nu am stabilit toate condiţiile negative care sunt necesare, adică toate circumstanţele care, dacă sunt prezente, ar împiedica producerea

lui. Dacă, aflaţi în această stare imperfectă a teoriei ştiinţifice, încercăm să făurim o regulă a artei, noi înfăptuim această operaţie în mod prematur. Ori de câte ori s-ar manifesta vreo cauză contrară, ignorată de teoremă, regula se va dovedi inadecvată: vom folosi mijloacele şi scopul nu va rezulta. Nici o discuţie plecând de la sau despre regula însăşi nu ne va ajuta să depăşim dificultatea; nu avem altceva de făcut decât să ne întoarcem înapoi şi să terminăm procesul ştiinţific care trebuia să preceadă formarea regulii. E necesar să redeschidem investigaţia pentru a cerceta restul condiţiilor de care depinde efectul; şi numai după ce am stabilit totalitatea acestora suntem pregătiţi să transformăm legea completă a acestui efect într-un precept în care acele circumstanţe şi combinaţii de circumstanţe pe care ştiinţa ni le prezintă drept condiţii sunt prescrise ca mijloace.

E adevărat că, de dragul comodităţii, e necesar ca regulile să fie formate plecând de la ceva mai puţin decât această teorie ideal de perfectă; şi aceasta în primul rând pentru că teoria poate fi rareori făcută ideal de perfectă; apoi, pentru că, dacă ar fi incluse toate evenimentele neprevăzute contrare, fie ele frecvente sau rare, regulile ar fi prea greoaie pentru a fi învăţate şi reamintite de persoanele cu capacităţi obişnuite, în împrejurările comune ale vieţii. Regulile artei nu tind să cuprindă mai multe condiţii decât e necesar pentru a fi aplicate la cazurile obişnuite şi sunt, prin urmare, întotdeauna imperfecte. În artele manuale, în care condiţiile cerute nu sunt numeroase, şi unde condiţiile pe care nu le specifică regulile sunt în general fie accesibile observaţiei curente, fie repede învăţate din practică, regulile pot fi adesea urmate în siguranţă de persoane care nu ştiu nimic altceva decât regula. Dar în treburile complicate ale vieţii şi cu atât mai mult în acelea ale statelor şi societăţilor, nu se poate conta pe reguli decât dacă ne referim mereu la legile ştiinţifice pe care ele sunt fundamentate (*founded*). A şti care sunt evenimentele practice neprevăzute (*practical contingencies*) care cer o modificare a regulii sau care sunt în totalitate excepţii de la ea înseamnă a şti ce combinaţii de circumstanţe ar putea interfera sau ar putea contracara total consecinţele acelor legi; iar aceasta poate fi aflat numai dacă ne raportăm la bazele teoretice ale regulii.

Prin urmare, regulile de conduită vor fi considerate numai ca provizorii de către un practician înţelept. Fiind făcute pentru cele mai multe cazuri sau pentru cele care apar cel mai des, ele indică maniera în care ar fi cel mai puţin periculos să acţionăm, atunci când nu avem timpul sau mijloacele pentru a analiza circumstanţele

reale ale cazului sau atunci când nu putem avea încredere în judecata noastră în ce priveşte evaluarea acestora. Dar aceasta nu elimină deloc nevoia de a urma (atunci când circumstanţele o permit) procesul ştiinţific presupus de făurirea unei reguli din datele cazului particular pe care-l avem în faţă. În acelaşi timp, regula obişnuită poate servi foarte bine ca un avertisment că un anume mod de acţiune a fost considerat de noi şi de alţii ca fiind bine adaptat cazurilor celor mai frecvente; aşa încât, dacă ea e nepotrivită cazului particular avut în vedere, temeiul pentru care e aşa provine probabil din vreo circumstanţă neobişnuită.

4. Arta nu poate fi deductivă

E, aşadar, cât se poate de clară eroarea acelora care ar deduce linia de conduită adecvată unor cazuri particulare din presupuse maxime practice universale, ignorând necesitatea de a se referi constant la principiile ştiinţei speculative pentru a se asigura că vor atinge măcar scopul specific pe care regulile îl au în vedere. Prin urmare, cu atât mai mare trebuie să fie eroarea de a formula asemenea principii rigide nu doar ca reguli universale pentru atingerea unui anume scop, ci ca reguli de conduită în general, fără luarea în considerare a posibilităţii nu numai că vreo cauză schimbătoare ar putea împiedica atingerea scopului dat cu ajutorul mijloacelor prescrise de regulă, ci şi că însuşi succesul în atingerea scopului ar putea genera un conflict cu un alt scop, care s-ar putea întâmpla să fie mai dezirabil.

Aceasta e eroarea obişnuită a multora dintre aceia care se ocupă cu speculaţia politică şi pe care i-am caracterizat cu numele de şcoala geometrică, mai cu seamă în Franţa, unde raţionarea deductivă (*ratiocination*) pe bază de reguli ale practicii constituie principala marfă a jurnalisticii şi oratoriei politice: o greşită înţelegere a funcţiilor deducţiei, care a contribuit în mare măsură la discreditarea spiritului de generalizare atât de onorabil specific gândirii franceze, dacă îl privim din perspectiva criteriilor de evaluare ale altor ţări. În Franţa, locurile comune ale politicii apar ca vaste şi impetuoase maxime practice, de la care, în calitate de premise ultime, oamenii raţionează în direcţia unor aplicaţii particulare şi numesc toate acestea a fi logic şi consecvent. De pildă, ei argumentează la nesfîrşit că ar trebui să se adopte cutare şi cutare măsură deoarece ea e o consecinţă a principiului pe care se fundamentează forma guvernării, a principiului legitimităţii sau

a principiului suveranităţii poporului. La aşa ceva se poate răspunde că, dacă acestea sunt realmente principii practice, e necesar ca ele să se bazeze pe fundamente speculative; suveranitatea poporului (de exemplu) e necesar să fie un fundament adecvat (*right*) al guvernării pentru că o guvernare astfel constituită tinde să producă anumite efecte benefice. Totuşi, în măsura în care nici o guvernare nu produce toate efectele benefice posibile, toate acestea fiind însoţite mai mult sau mai puţin de dezavantaje, şi deoarece acestea nu pot fi de obicei contracarate cu mijloace scoase din înseşi cauzele care le-au produs, ar fi adesea mult mai recomandabil ca un aranjament practic să nu decurgă, în loc să decurgă, din ceea ce se numeşte principiul general al guvernării. Sub un guvernământ al legitimităţii, preferinţa e de departe în favoarea unor instituţii de origine populară, iar într-o democraţie, în favoarea unor aranjamente care tind să controleze elanul voinţei populare. Atât de greşita linie de argumentare a filosofiei politice din Franţa tinde spre concluzia practică după care noi ar trebui să depunem cele mai mari eforturi pentru a îngroşa, mai degrabă decât pentru a îndulci, toate imperfecţiunile specifice sistemului de instituţii pe care-l preferăm sau sub care se întâmplă să trăim.

5. Orice artă constă din adevărurile ştiinţei, aranjate într-o ordine convenabilă unui anumit uz practic

Bazele oricărei reguli a artei, aşadar, trebuie căutate în teoremele ştiinţei. O artă, sau un corp al unei arte constau din reguli împreună cu acea parte a propoziţiilor speculative care sunt necesare pentru justificarea acelor reguli. Arta completă a oricărui domeniu include selecţia unei asemenea porţiuni a ştiinţei care e necesară pentru a arăta de ce condiţii depind efectele pe care arta urmăreşte să le producă. Iar Arta în general constă din adevărurile ştiinţei, aranjate în ordinea cea mai convenabilă pentru practică, iar nu în ordinea cea mai convenabilă pentru gândire. Ştiinţa îşi grupează şi îşi aranjează adevărurile sale în aşa fel încât să ne permită să cuprindem într-o viziune unitară cât mai mult posibil din ordinea generală a universului. Arta, cu toate că trebuie să presupună aceleaşi legi generale, le urmează numai în privinţa acelora dintre consecinţele lor de detaliu care au dus la formarea regulilor de conduită şi adună din cele mai îndepărtate colţuri ale câmpului ştiinţei adevărurile referitoare la producerea

variatelor şi eterogenelor condiţii necesare fiecăruia dintre efectele pe care exigenţele vieţii practice îl cer a fi produs[2].

Deoarece ştiinţa urmăreşte o cauză până la variatele ei efecte, iar arta reduce un efect la multiplele şi diversele lui cauze şi condiţii, e nevoie de o mulţime de adevăruri ştiinţifice intermediare, derivate din cele mai înalte generalităţi ale ştiinţei şi destinate a servi drept *generalia* sau principii prime ale diferitelor arte. Operaţia ştiinţifică de formulare a acestor principii intermediare e considerată de dl Comte ca unul dintre acele rezultate ale filosofiei care sunt rezervate viitorului. Singurul exemplu finalizat pe care îl indică el ca existând realmente şi care ar putea fi considerat ca un tip demn de a fi imitat în chestiuni încă mai importante este teoria generală a artei geometriei descriptive, aşa cum e aceasta concepută de dl Monge. Nu e totuşi dificil de înţeles care ar trebui să fie în general natura acestor principii intermediare. După formarea celei mai cuprinzătoare concepţii posibile despre scopul vizat, adică despre efectul care trebuie produs, şi după determinarea în aceeaşi manieră cuprinzătoare a mulţimii condiţiilor de care depinde efectul, rămâne să mai facem o trecere în revistă generală a resurselor care pot fi recomandate pentru realizarea acestei mulţimi de condiţii; şi când rezultatul acestei treceri în revistă a fost întrupat în cele mai puţine şi cele mai cuprinzătoare propoziţii posibile, atunci aceste propoziţii vor exprima relaţia generală dintre mijloacele disponibile şi scop şi vor constitui teoria ştiinţifică generală a artei, din care metodele ei practice vor decurge sub formă de corolare.

6. Teleologia sau doctrina scopurilor

Dar, cu toate că raţionamentele care leagă scopul (*end*) sau ţelul (*purpose*) oricărei arte de mijloacele ei aparţin domeniului Ştiinţei, definirea scopului însuşi revine exclusiv Artei şi constituie competenţa ei specifică. Orice artă are un principiu prim sau o premisă majoră generală, neîmprumutată de la ştiinţă, anume aceea care enunţă obiectivul (*object*) vizat şi îl declară a fi un obiectiv dezirabil. Arta constructorului presupune că e dezirabil să avem clădiri; arhitectura (ca una dintre artele frumoase)

---

[2] Profesorul Bain şi alţii numesc Ştiinţă Practică selecţia de adevăruri ale ştiinţei făcută pentru a servi ţelurile unei arte, conferind numele de Artă regulilor efective.

presupune că e dezirabil ca aceste clădiri să fie frumoase sau impozante. Artele igienice sau medicale presupun, una, că păstrarea sănătăţii, iar alta, că vindecarea bolilor, sunt scopuri potrivite şi dezirabile. Acestea nu sunt propoziţii ale ştiinţei. Propoziţiile ştiinţei asertează o chestiune de fapt: o existenţă, o coexistenţă, o succesiune sau o asemănare. Propoziţiile despre care abia am vorbit nu asertează că ceva este, ci poruncesc (*enjoin*) sau recomandă (*recommend*) că ceva s-ar cuveni să fie (*should be*). Ele sunt o clasă distinctă. O propoziţie al cărei predicat e exprimat de cuvintele *trebuie să* (*ought*) sau *s-ar cuveni să* (*should be*) este generic diferită de una care e exprimată prin *este* sau *va fi*. E adevărat că, în sensul cel mai larg al cuvântului, chiar şi aceste propoziţii asertează ceva ca pe o chestiune de fapt. Faptul afirmat de ele este că acea conduită care e recomandată stârneşte (*excites*) în mintea vorbitorului trăirea subiectivă de aprobare. Totuşi, aceasta nu merge până la rădăcina lucrurilor, căci aprobarea vorbitorului nu e un temei suficient pentru care şi alţi oameni s-ar cuveni să aprobe şi nu trebuie să fie un temei conclusiv nici măcar pentru sine. Pentru ţelurile practicii, fiecăruia trebuie să i se ceară să-şi justifice aprobarea; iar pentru aceasta e nevoie de premise generale care să determine care sunt obiectivele potrivite pentru a fi aprobate şi care e ordinea de prioritate potrivită între acele obiective.

Aceste premise generale, împreună cu principalele concluzii care pot fi deduse din ele, formează (sau, mai degrabă, ar putea forma) un corp doctrinar care e propriu-zis Arta Vieţii, cu cele trei sectoare ale sale, Moralitatea, Prudenţa sau Politicile (*Policy*) şi Estetica – Corectul (*the Right*), Oportunul (*the Expedient*) şi Frumosul (*the Beautiful*) sau Nobilul (*the Noble*) în conduita şi activităţile omului. Acestei arte (care, în cea mai mare parte, rămâne să fie creată, din păcate) îi sunt subordonate toate celelalte arte, deoarece principiile ei sunt acelea care e necesar să determine dacă ţinta specifică (*special aim*) a oricărei arte particulare e valoroasă şi dezirabilă şi care e locul ei pe scala lucrurilor dezirabile. Orice artă este astfel rezultatul combinat al legilor naturii evidenţiate de ştiinţă şi al principiilor generale ale aşa-numitei Teleologii sau Doctrina Scopurilor[3], principii care, împrumutând limbajul metafizicienilor germani, pot fi de asemenea numite, şi nu impropriu, principiile Raţiunii Practice.

---

[3] Cuvântul Teleologie este de asemenea folosit de unii autori, deşi în mod inoportun şi impropriu, ca nume pentru încercarea de a explica fenomenele universului prin cauze finale.

Un observator sau un gânditor ştiinţific, ca atare, nu e un sfătuitor în problemele practicii. Treaba lui e doar să arate că anumite consecinţe decurg din anumite cauze şi că pentru a obţine anumite scopuri, anumite mijloace sunt cele mai eficace. Dacă scopurile însele sunt astfel încât să trebuiască să fie urmărite şi, dacă e aşa, în ce cazuri şi în ce măsură, aceasta nu e treaba sa să decidă în calitate de făuritor de ştiinţă, iar ştiinţa singură nu-l va face niciodată competent să ia o asemenea decizie. În ştiinţa pur fizică, tentaţia de a asuma această sarcină subsecventă nu e foarte prezentă; dar cei ce se ocupă de natura umană şi de societate o invocă invariabil: ei încearcă întotdeauna să spună nu numai ceea ce este, ci şi ceea ce trebuie să fie. Pentru a fi îndreptăţiţi să facă asta, e indispensabilă o doctrină completă a Teleologiei. O teorie ştiinţifică a acestui domeniu, considerat doar ca o parte a ordinii naturii, oricât de perfectă ar fi ea, nu poate servi în nici o măsură ca substitut. Din acest punct de vedere, diferitele arte subordonate oferă o analogie înşelătoare. În cazul lor, rareori apare vreo necesitate vizibilă de a justifica scopul, deoarece în general dezirabilitatea acestuia nu e negată de nimeni; numai atunci când trebuie decisă problema priorităţii dintre acel scop şi un altul trebuie invocate principiile generale ale Teleologiei; dar un autor din sfera Moralei sau a Politicii are nevoie de aceste principii la fiecare pas. Prezentarea cea mai elaborată şi mai bine sistematizată a legilor succesiunii şi coexistenţei dintre fenomenele mintale sau sociale şi a relaţiei dintre ele în calitate de cauze şi efecte nu va fi de nici un folos Artei Vieţii sau a Societăţii dacă scopurile la care trebuie să ţintim cu ajutorul acestei arte sunt lăsate pradă vagilor sugestii ale lui *intellectus sibi permissus* sau sunt luate ca bune fără vreo analiză sau interogaţie.

7. Necesitatea unui standard ultim sau principiu prim al teleologiei

Există deci o *Philosophia Prima* specifică Artei, aşa cum există una care aparţine Ştiinţei. Există nu numai principii prime ale Cunoaşterii, ci şi principii prime ale Conduitei. E necesar să existe un anume standard prin care să determinăm caracterul bun sau rău, în sens absolut şi comparativ, al scopurilor ori obiectelor dorinţei. Şi oricare ar fi acest standard, el nu poate fi decât unul; căci, dacă ar exista mai multe principii ultime ale conduitei, aceeaşi conduită ar putea fi aprobată prin unul dintre acele

principii şi condamnată printr-un altul, fiind nevoie de un principiu şi mai general ca arbitru al lor.

Aşa se face că aceia care scriu pe probleme de filosofie morală au resimţit de cele mai multe ori necesitatea nu doar să raporteze toate regulile de conduită şi toate judecăţile de laudă şi de blam la principii, ci să le raporteze la un anumit principiu unic, la o anume regulă sau standard cu care toate celelalte reguli de conduită trebuiau să fie consistente şi din care ele pot fi toate deduse în ultimă instanţă. Cei ce s-au dispensat de presupunerea unui asemenea standard universal au putut face aceasta numai presupunând că un simţ sau instinct moral, inerent constituţiei noastre, ne informează atât ce principii de conduită suntem ţinuţi să respectăm, cât şi în ce ordine trebuie acestea subordonate unul altuia.

Teoria fundamentelor moralităţii e un subiect care nu poate fi abordat pe larg într-o lucrare ca aceasta şi care nu ar fi de nici un folos să fie tratat superficial. Prin urmare, mă voi mulţumi să spun că doctrina principiilor morale intuitive, chiar dacă ar fi adevărată, are în vedere numai acea porţiune a câmpului conduitei care este numită propriu-zis morală. Pentru restul practicii vieţii mai rămâne de căutat un principiu sau standard general; şi dacă acest principiu va fi bine ales, cred că se va constata că el va servi la fel de bine ca principiu ultim al Moralităţii, ca şi al Prudenţei, Politicilor sau Gustului.

Fără a încerca să-mi justific aici opinia sau măcar să precizez genul de justificare pe care-l admite, îmi declar doar convingerea că principiul general la care trebuie să se conformeze toate regulile practicii şi testul prin care pot fi ele probate este acela al contribuţiei la (*conduciveness to*) fericirea omenirii sau, mai degrabă, a tuturor fiinţelor capabile de simţire (*sentient beings*); cu alte cuvinte, că promovarea fericirii este principiul ultim al Teleologiei[4]. Nu vreau să afirm că promovarea fericirii s-ar cuveni să fie ea însăşi scopul tuturor acţiunilor sau măcar al tuturor regulilor de acţiune. Ea este justificarea şi trebuie să fie instanţa de control a tuturor scopurilor, dar nu e ea însăşi singurul scop. Există multe acţiuni virtuoase şi chiar moduri de acţiune virtuoase (deşi cred că asemenea cazuri sunt mai puţin frecvente decât se presupune) prin care fericirea e sacrificată în acel caz particular, fiind produsă mai multă durere decât plăcere. Dar conduita despre care se poate aserta cu adevărat aşa ceva nu poate avea justificare decât pentru că se poate arăta

[4] Pentru o discuţie expresă şi o apărare (*vindication*) a acestui principiu, vezi micul volum intitulat *Utilitarismul*.

că, pe ansamblu, va exista mai multă fericire în lume dacă se cultivă acele trăiri care fac oamenii, în unele cazuri, nepăsători la fericire. Admit întru totul că acest lucru e adevărat: cultivarea unei ideale nobleţi a voinţei şi conduitei se cuvine a fi pentru fiinţele umane individuale un scop căruia trebuie să-i dea prioritate, în orice situaţie de conflict, particulara căutare a propriei fericiri sau a fericirii altora (cu excepţia cazului când acestea sunt incluse în respectiva idee). Dar susţin că problema importantă, anume ce reprezintă această elevare a caracterului, trebuie decisă ea însăşi prin referire la fericire ca standard. Pentru individ, caracterul însuşi s-ar cuveni să fie un scop suprem pur şi simplu, pentru că existenţa acestei ideale nobleţi de caracter sau a ceva apropiat ei, în orice măsură, vor merge mai departe decât orice altceva în a face fericită viaţa umană, atât în sensul comparativ umil al plăcerii şi lipsei durerii, cât şi în înţelesul mai înalt de a face viaţa nu ceea ce este ea acum în mod aproape universal, ceva imatur şi insignifiant, ci aşa cum ar fi interesaţi s-o aibă fiinţele umane dotate cu facultăţi cultivate superior.

8. Concluzie

Odată cu aceste remarci trebuie să închidem această trecere în revistă sumară a aplicării logicii generale a cercetării ştiinţifice la domeniile moral şi social ale ştiinţei. Fără a ignora extrema generalitate a principiilor metodei pe care am expus-o (o generalitate care, sper, nu e în acest caz sinonimă cu vaguitatea), m-am răsfăţat cu speranţa că, pentru unii dintre cei cărora le va reveni sarcina de a aduce într-o stare mai satisfăcătoare aceste extraordinar de importante ştiinţe, aceste observaţii le-ar putea fi utile, atât pentru a înlătura concepţiile eronate, cât şi pentru a le clarifica pe cele adevărate cu privire la mijloacele prin care, pe asemenea subiecte enorm de complicate, se poate atinge adevărul. Dacă această speranţă va fi satisfăcută, atunci ceea ce e probabil menit să fie marea realizare intelectuală a următoarelor două sau trei generaţii de gânditori europeni va fi deja, într-o oarecare măsură, împlinit.

Whewell despre filosofia moralã

Dacă valoarea scrierilor semnate de dr. Whewell ar putea fi măsurată prin importanţa şi amploarea subiectelor, nici un autor al epocii nu ar putea rivaliza cu el în merit ori utilitate. El a aspirat să fie nu doar istoricul, ci şi filosoful şi legislatorul aproape tuturor marilor domenii ale cunoaşterii umane, reducându-l pe fiecare la primele sale principii şi arătând cum ar putea fi dezvoltat ştiinţific din acestea ca un întreg coerent. După ce s-a străduit, în a sa *Istorie şi filosofie a ştiinţelor inductive*[1], să plaseze fizica şi, incidental, metafizica pe un fundament filosofic, el a făcut o încercare aproape la fel de ambiţioasă în ce priveşte subiectele moralei şi ale guvernării, concretizată în cele două lucrări la care ne vom referi. El este astfel îndreptăţit să fie lăudat pentru că a făcut tot posibilul să scutească cele două universităţi bazate pe rente (*endowed universities*)*, în una dintre ele el deţinând o poziţie importantă, de reproşul care li s-a făcut de multă vreme în mod justificat, anume acela de a fi neglijat sferele înalte ale filosofiei. Prin scrierile şi prin influenţa sa, el a fost un reprezentant al acelei renaşteri a speculaţiei asupra celor mai dificile şi mai înalte subiecte care este observabilă de câţiva ani atât înăuntrul, cât şi în afara zidurilor universităţilor Oxford şi Cambridge. Şi, în măsura în care activitatea spiritului, de orice fel ar fi ea, e mai bună decât apatia, iar soluţiile reale la marile întrebări ale filosofiei sunt preferabile ignorării leneşe a existenţei acestora, oricine a participat atât de activ la această mişcare intelectuală, precum a făcut-o dr. Whewell, poate revendica un merit considerabil.

Din păcate, nu este specific unor corpuri constituite, precum ar fi universităţile engleze, chiar atunci când sunt prinse în vârtejul activităţii intelectuale, să producă mai mult decât un singur tip de gândire. Au existat universităţi (cele din Franţa şi Germania

---

[1] William Whewell, *The History of the Inductive Sciences* (1837), 3rd ed., 3 vol., London: Parker, 1857; *The Philosophy of the Inductive Sciences*, 2 vol., London: Parker, 1840.

* Oxford şi Cambridge (n.tr.).

au fost practic conduse, în anumite perioade, pe baza acestui principiu) care au adunat în acelaşi corp academic pe cei mai viguroşi gânditori şi pe cei mai capabili profesori, indiferent de concluziile gândirii lor. Dar în universităţile engleze nu-şi poate găsi locul nici un gând dacă nu e compatibil cu ortodoxia. Ele sunt instituţii eclesiastice şi ţine de esenţa tuturor bisericilor să jure credinţă unui set de opinii confecţionate şi impuse, nu are prea mare importanţă dacă în urmă cu trei sau cu treisprezece secole. Oamenii însă vor deschide ochii într-o zi şi-şi vor da seama cât este de periculos ca instruirea celor ce sunt destinaţi să devină călăuze şi conducători ai omenirii să fie încredinţată unei sume de persoane care prezintă asemenea garanţii. Dacă opiniile pentru care aceste persoane sunt garanţie ar fi fiecare în parte la fel de adevărate precum sunt faptele în ştiinţa fizicii şi ar fi fost adoptate astfel de cum se întâmplă aproape întotdeauna, adică pe bază de încredere şi de autoritate, şi anume ca rezultat al celei mai sârguincioase şi imparţiale examinări de care e în stare mintea celui ce le primeşte, chiar şi atunci angajamentul, luat sub ameninţarea pedepsei, de a rămâne credincios întotdeauna opiniilor la care ai consimţit odinioară va slăbi şi schilodi mintea şi o va face inaptă să progreseze, cu atât mai puţin să ajute la progresul altora. Persoana care se gândeşte mai mult la ne duce o opinie decât la probele în favoarea ei (*evidence of it*) nu poate fi un filosof sau un dascăl al filosofilor. Indiferent de ar fi subiect, ce valoare poate avea opinia unui om despre care fiecare ştie că, prin chiar profesia sa, trebuie să susţină acea opinie? Şi cum poate fi cultivată vigoarea intelectuală prin învăţătura acelora care, chiar în virtutea îndatoririlor lor, vor mai degrabă ca studenţii să fie slabi şi supuşi dogmei, decât puternici prin libertatea lor de gândire? Oricine gândeşte că astfel de persoane ar fi demne de încredere în ce priveşte educarea oamenilor ar trebui să observe că obiectivul propriu al educaţiei lor intelectuale nu este de a întări şi cultiva intelectul, ci de a-l face sigur în adoptarea anumitor concluzii, că, pe scurt, în exerciţiul facultăţii gândirii există ceva, fie acesta religia, conservatorismul ori pacea sau orice altceva, mai important decât adevărul. Ca să nu ne întindem prea mult pe acest subiect, este aproape inevitabil ca, atunci când unele persoane, legate de jurăminte de credinţă şi plasate în contextul unei ierarhii clericale bine stabilite, intră pe tărâmul înaltei speculaţii şi se străduiesc să facă filosofie, fie ţelul lor, fie instinctul le vor orienta către acel gen de filosofie care e cel mai potrivit să susţină doctrinele pe care ele le garantează. Şi când aceste

doctrine se află atât de mult în urma progresului general al gândirii, cum e cazul acum cu doctrinele Bisericii Anglicane, filosofia care rezultă va avea tendinţa nu de a promova, ci de a stopa progresul.

Fără nici cea mai mică intenţie de a desconsidera munca depusă de dr. Whewell şi fără a avea vreun temei să punem la îndoială sinceritatea ţelului său, credem că remarcile precedente sunt în totalitate aplicabile speculaţiilor sale filosofice. Nu spunem că intenţia, dar spunem în mod sigur că tendinţa eforturilor sale a fost aceea de a modela întreaga filosofie, atât cea fizică, precum şi pe cea morală, într-o formă aptă să servească drept suport şi justificare pentru orice opinie ce a ajuns să fie consacrată (*established opinions*). Un autor ce şi-a depăşit cu mult predecesorii în fabricarea adevărurilor necesare, adică a propoziţiilor care, după el, pot fi cunoscute ca adevărate independent de orice demonstraţie, care atribuie această evidenţă de la sine (*self-evidence*) celor mai cuprinzătoare principii prime (*generalities*) ale tuturor ştiinţelor de îndată ce au devenit familiare (oricât de puţin vădite ar fi fost la început), este încă şi mai sigur în a considera toate propoziţiile morale ce-i erau deja familiare din primii ani ai vieţii ca adevăruri evidente de la sine. Lucrarea sa *Elements of Morality* ar putea fi privită ca nefiind altceva decât o clasificare şi o sistematizare a opiniilor dominante printre aceia care au fost educaţi în conformitate cu metodele aprobate în ţara sa; sau, mai bine spus, ea este un dispozitiv capabil să preschimbe aceste opinii dominante pe probleme de moralitate în temeiuri pentru ele însele.

Prin urmare, aceasta este tot ceea ce găsim în volumele dr. Whewell; dar am căutat în zadar numeroasele merite secundare ce ar conferi o reală valoare ştiinţifică lucrărilor sale anterioare. Dacă *The Philosophy of the Inductive Sciences* a fost, cum credem noi, o filosofie greşită, ea conţinea multe lucruri care puteau să-şi găsească locul într-o filosofie mai bună şi erau adesea calculate să sugereze gânduri mai adânci decât cele pe care le expuneau efectiv. Dar în *Elements of Morality* el lasă subiectul exact aşa cum l-a găsit – cartea fiind în aşa măsură doar un catalog al opiniilor tradiţionale, neconţinând nimic de natură a le corecta şi prea puţin care să poată contribui cu ceva la confirmarea lor, încât cu greu poate fi socotită mai mult decât unul dintre miile de valuri ale mării moarte a banalităţii, neoferind nimic care să stimuleze sau să recompenseze o examinare separată. De aceea nici nu ne-am fi simţit îndemnaţi să ne ocupăm în mod special de ea dacă dr. Whewell nu s-ar fi apucat, în lucrarea sa mai recentă,

Lectures on the History of Moral Philosophy in England, să caracterizeze şi să critice, din propriul său punct de vedere, pe toţi ceilalţi autori englezi de filosofie morală şi în mod special pe aceia care îşi derivă concluziile etice nu din intuiţia internă, ci dintr-un standard extern. Atâta timp cât el s-a mulţumit să ofere ceea ce noi considerăm a fi temeiuri greşite pentru opinii comune, ispita de a interveni nu era prea mare; dar atacurile purtate împotriva singurelor metode de filosofare de la care poate fi aşteptată o îmbunătăţire a opiniilor etice trebuie respinse. Şi pentru aceasta e necesar să extindem comentariile la unele dintre opiniile de fond ale dr. Whewell. Când el argumentează împotriva oricărui standard extern şi în special împotriva utilităţii sau a tendinţei către fericire ca principiu sau test al moralităţii, este important să cercetăm cum se descurcă el fără acesta, cum reuşeşte în încercarea sa de a construi o teorie coerentă a moralei pe orice altă bază. Vom face apel la restul operei sale doar în măsura în care ea furnizează dovezi cu privire la această problemă.

Nu e cazul să intrăm nici în ale sale *Lectures*, considerate a da seama de speculaţiile englezeşti în chestiuni de filosofie morală de până la epoca lui Bentham şi Paley; prin urmare, Hobbes şi Locke trebuie lăsaţi în mâinile dr. Whewell, fără a încerca să corectăm felul cum le evaluează el opiniile sau să oferim propria noastră judecată. Această schiţă istorică sugerează, totuşi, remarca unui personaj istoric cunoscut celor care sunt familiarizaţi cu scrierile gânditorilor englezi pe subiecte etice. În cea mai mare parte a secolului al optsprezecelea, opiniile tradiţionale (*received opinions*) în materie de religie şi etică au fost în principal atacate de Shaftesbury, de exemplu, şi chiar de Hume, pe baza trăirilor virtuoase instinctive şi a teoriei gustului moral sau simţului moral. Drept consecinţă, apărătorii opiniilor consacrate, atât laici, cât şi clerici, au profesat îndeobşte utilitarismul. Numeroşilor autori din tabăra ortodoxiei, a şcolii utilitariste, menţionaţi de dr. Whewell, le mai pot fi adăugaţi câţiva, de cel puţin aceeaşi notorietate, pe care el i-a omis, cum sunt John Brown, autorul lucrării *Essays on the Characteristics*, Soame Jenyns şi mult mai celebrul său recenzent, Dr. Johnson; toţi aceştia, la fel de explicit precum Bentham, au susţinut doctrina că utilitatea e fundamentul moralei. Această pleiadă de autori a culminat cu Paley, al cărui tratat, proclamând fără tăgadă nu doar oportunitatea ca scop al virtuţii, ci (o doctrină foarte diferită) simplul interes egoist (*self-interest*) ca motiv al acesteia şi deducând apoi din aceste premise toate concluziile ortodoxe, a devenit manualul de filosofie morală în una

din cele două universităţi ale Bisericii Anglicane. Dar a apărut o schimbare şi doctrina utilitaristă, care a fost teoria favorită a apărătorilor ortodoxiei, a început să fie folosită de inamicii acesteia. Aflată în mâinile filosofilor francezi, ca şi în acelea ale lui Godwin şi Bentham – care, deşi mai tânăr decât Godwin, şi-a cucerit influenţa publică mai târziu decât acesta – filosofia morală fundamentată pe utilitate a dus la multe concluzii inacceptabile pentru ortodocşi. Timp de o întreagă generaţie s-a dus o luptă atât de eficace împotriva acestor concluzii, cu baionete pe câmpul de luptă şi cu procese în tribunale, încât preocuparea faţă de premise nu mai părea deloc necesară; dar, când acele arme pământeşti au căzut în desuetudine şi spiritul care le-a animat în luptă s-a calmat, când bătălia opiniilor consacrate ale Bisericii şi Statului a ajuns din nou să se poarte cu ajutorul argumentelor, o exigenţă a apărut în faţa metafizicii şi filosofiei morale, de un gen foarte îndepărtat de acela care părea atât de periculos pentru opiniile tradiţionale. Utilitatea era acum renegată ca o erezie mortală, iar doctrina moralităţii *a priori* sau a evidenţei de la sine, a unui scop în sine independent de orice consecinţe, a devenit teoria ortodoxă. Odată intraţi pe acest făgaş şi porniţi în căutarea unui sistem filosofic ce ar putea fi extras doar din mintea umană, fără nici o dovadă externă, apărătorii ortodoxiei au fost conduşi pe nesimţite să-şi caute sistemul acolo unde acesta exista în forma sa cea mai elaborată: la metafizicienii germani. Nu fără reţinere s-au angajat ei pe această cale, pentru că metafizica germană stă în Germania sub semnul unei suspiciuni de scepticism religios la fel de grave precum aceea sub care stă filosofia rivală în Anglia sau Franţa. Dar s-a descoperit în practică faptul că filosofia de acest fel era pasibilă de o adaptare uşoară şi se putea plia pe cele Treizeci şi Nouă de Articole, tot aşa cum ţine de esenţa unei filosofii ce-şi caută dovezile în convingerea internă să depună mărturie cu egală uşurinţă pentru orice concluzii în favoarea cărora există o predispoziţie, să fie sceptică cu cele sceptice şi mistică cu cele mistice. Prin urmare, tonul metafizicii religioase şi al speculaţiilor etice legate de religie este acum în totalitate germanizat, iar dr. Whewell, prin scrierile sale, a făcut nu puţin pentru a imprima metafizicii ortodoxiei această schimbare de caracter.

A fost întotdeauna neclar dacă doctrina principiilor *a priori* este una şi aceeaşi doctrină, fie că este aplicată la *?n*, fie la *d???* – la cunoaşterea adevărului sau la aceea a datoriei; a fost neclar dacă ea ţine de aceeaşi tendinţă generală a gândirii de a extrage din mintea însăşi, fără nici un standard extern, principii şi reguli

ale moralităţii şi de a considera totodată că e posibil să descoperim, prin simplă introspecţie, legile naturii externe. Ambele forme ale acestui mod de gândire au atins o dezvoltare strălucitoare la Descartes, adevăratul fondator al şcolii antiinductiviste moderne în filosofie. Tradiţia carteziană nu a fost nicicând abandonată, fiind păstrată vie prin descendenţă directă de la Spinoza, Leibniz şi Kant, până la Schelling şi Hegel; dar speculaţiile lui Bacon şi Locke, ca şi progresul ştiinţelor experimentale, au asigurat preponderenţa filosofiei experienţei pentru o lungă perioadă; şi, cu toate că mulţi au urmat cu consecvenţă această filosofie în forma alianţelor ei fireşti, recunoscând nu doar observaţia şi experimentul drept conducători ai lumii speculative, ci şi utilitatea drept conducător al lumii practice, alţii s-au gândit că era ştiinţific posibil ca aceste două opinii să fie separate şi s-au revendicat drept baconieni în problemele fizicii, rămânând cartezieni în cele ale moralei. Posteritatea va considera probabil că principalul merit al metafizicienilor germani din secolul trecut şi din cel prezent este acela de a fi dovedit imposibilitatea de a rămâne pe acest teren intermediar al compromisului şi de a-i fi convins pe toţi gânditorii de forţă că, dacă aderă la principiile *a priori* ale moralei, atunci vor trebui să-i urmeze pe Descartes şi pe Hegel şi să admită acelaşi caracter pentru principiile fizicii.

Cu această ocazie noi nu vom trata decât despre ramura morală a acestui subiect şi vom începe prin a arăta maniera în care dr. Whewell pune problema.

> „Schemele moralităţii, adică modalităţile de a deduce regulile acţiunii umane, sunt de două feluri: acelea care afirmă că este o lege a acţiunii umane să năzuieşti spre un obiect extern (vreau să spun extern în raport cu mintea care năzuieşte), cum ar fi de exemplu acelea care în timpurile străvechi sau moderne au considerat plăcerea sau utilitatea sau cea mai mare fericire a celui mai mare număr ca fiind adevăratul scop al acţiunii umane; şi respectiv acelea care reglementează acţiunea umană printr-un principiu sau relaţie internă, cum ar fi conştiinţa sau o anume facultate morală, sau datoria, sau rectitudinea, sau superioritatea raţiunii faţă de dorinţă. Aceste două tipuri de scheme pot fi descrise ca o moralitate *dependentă*, respectiv una *independentă*. Acum, susţinem aici că moralitatea independentă este schema adevărată. Susţinem, împreună cu Platon, că raţiunea are o autoritate naturală şi îndreptăţită asupra dorinţei şi afectivităţii; împreună cu Butler, că există o diferenţă de natură între principiile noastre de acţiune;

> împreună cu vocea generală a omenirii, că trebuie să facem ceea ce este corect indiferent cât ar costa ca durere şi ca pierderi. Noi negăm doctrina epicureilor antici că plăcerea este supremul bine, a lui Hobbes că regulile morale sunt doar produsul fricii reciproce a oamenilor, a lui Paley că ceea ce e oportun e corect şi că nu există nici o diferenţă între plăceri, exceptând intensitatea şi durata lor, şi a lui Bentham că regulile acţiunii umane trebuie obţinute prin punerea în evidenţă a plăcerilor pe care acţiunile le produc. Dar cu toate că prin aceasta noi ne plasăm pe terenul moralităţii independente, aşa cum a fost susţinută de autorii precedenţi, sperăm că vom fi capabili (în principal cu ajutorul lor) să o prezentăm sub o formă mai sistematică şi mai coerentă decât a fost ea prezentată până acum" („Introductory Lecture" (*Lectures on the History of Moral Philosophy in England*,) pp. IX-X).

În acest mod de a pune problema e prezentă o mare nedreptate la adresa doctrinei „moralităţii dependente", cum o numeşte dr. Whewell, deşi cuvântul independent îi e la fel de aplicabil ca şi doctrinei intuiţiei. El îşi apropriază toate expresiile de genul: conştiinţă, datorie, rectitudine (*rectitude*), cu care sunt asociate de regulă sentimentele (*feelings*) de respect ale oamenilor faţă de ideile morale şi strigă apoi: *eu* sunt pentru aceste nobile lucruri, *voi* sunteţi pentru plăcere sau utilitate. Nu putem accepta că aceasta e o descriere corectă a problemei aflate în discuţie. Dr. Whewell îşi atribuie sieşi ceea ce aparţine la fel de îndreptăţit şi oponenţilor săi. Noi suntem la fel de mult ca dr. Whewell în favoarea conştiinţei, datoriei, rectitudinii. Aceşti termeni şi toate sentimentele legate de ei aparţin la fel de mult eticii utilităţii precum aparţin şi celei a intuiţiei. Problema în discuţie este care acte sunt obiectele adecvate ale acelor trăiri, dacă trebuie să luăm trăirile aşa cum le găsim, aşa cum au fost ele produse prin accident sau destin, sau dacă tendinţa acţiunilor de a promova fericirea furnizează un test căruia trebuie să se conformeze trăirile moralităţii. În acelaşi spirit, dr. Whewell ne prezintă ca fiind opinia *sa*, ca poziţia pe care *el* se situează în această mare dispută, teza „că noi trebuie să facem ceea ce este corect indiferent cât ar costa ca durere şi ca pierderi". Ca şi cum aceasta nu ar fi opinia tuturor, ca şi cum acesta nu ar fi chiar sensul cuvântului „corect". Problema aflată în discuţie e: ce *este* corect şi nu dacă ceea ce este corect ar trebui să fie făcut. Dr. Whewell îşi reprezintă adversarii ca negând o propoziţie identică, cu scopul de a reclama pentru opiniile sale monopolul unei învăţături superioare. Aceeaşi incorectitudine îi caracterizează

întregul mod de exprimare. Nu numai dr. Whewell „susţine, împreună cu Platon, că raţiunea are o autoritate îndreptăţită asupra dorinţei şi afectelor". Toată lumea susţine asta; însă ce *este* raţiunea? şi prin ce regulă îndrumă şi guvernează ea dorinţele şi afectele? Caracterizarea pe care o face lui Bentham ca unul ce-şi obţine regula de conduită prin „punerea în evidenţă a plăcerilor pe care acţiunile le produc" ar trebui să fie reformulată astfel: „prin punerea în evidenţă a plăcerilor şi durerilor pe care acţiunile le produc", ceea ce e un lucru foarte diferit.

Aşa cum ne puteam aştepta, având în vedere caracterul istoric al acestor *Lectures*, discutarea opiniilor îmbracă în principal forma criticii unor autori. Obiecţiile dr. Whewell cu privire la utilitate sau la „cea mai mare fericire" ca standard al moralei sunt în principal conţinute în observaţiile sale critice faţă de Paley şi Bentham. Ar fi de înţeles gestul unui apărător al principiului utilităţii care ar refuza să-şi asume apărarea oricăruia dintre aceşti autori. Principiul nu este legat de ceea ce au susţinut ei în numele său, nici de gradul de fericire pe care ar fi putut ei s-o arate aplicându-l. Cât îl priveşte pe Paley, noi îl lăsăm fără nici o remuşcare la discreţia dr. Whewell. Pe dr. Whewell îl interesează mai mult decât pe noi să susţină reputaţia unui autor care, indiferent de principiul moralităţii pe care l-a susţinut, pare să nu fi avut nici un alt scop în afara aceluia de a-l pune ca fundament mulţimii deja existente de opinii etice şi politice; un autor care, după ce a pus utilitatea drept axiomă fundamentală şi recunoaşterea regulilor generale drept condiţia aplicării acesteia, şi-a luat la revedere de la analiza ştiinţifică şi s-a mulţumit să culeagă diverse temeiuri (*reasons*) utilitariste de la margine de drum ca dovezi în sprijinul a tot felul de doctrine deja acceptate şi în apărarea celor mai tolerate practici. Bentham a fost însă un moralist de altă factură. După el, prima utilizare ce trebuie dată principiului său ultim era aceea de a edifica pe baza lui, ca pe o fundaţie, principii secundare sau medii, apte să servească drept premise pentru corpul unei doctrine etice care nu e derivată din opiniile existente, dar e potrivită să le fie test. Fără asemenea principii medii, un principiu universal, fie aceasta în ştiinţă ori în morală, nu serveşte decât ca o enciclopedie de banalităţi bune pentru discutat problemele, în loc de a furniza un mijloc pentru a le decide. Dacă Bentham a fost privit de susţinătorii ulteriori ai unei moralităţi bazate pe „cea mai mare fericire" ca fiind, într-un sens special, fondatorul acestui sistem de etică, aceasta nu s-a întâmplat pentru că, aşa cum îşi imaginează dr. Whewell (p. 190), el s-a crezut ori a fost considerat

de alţii ca fiind „ descoperitorul principiului", ci pentru că el a fost primul care, ţinându-se departe de influenţele directe sau indirecte ale tuturor doctrinelor inconsistente cu acest principiu, a dedus numai din utilitate un set de generalităţi subordonate şi, prin acestea, a testat în mod consecvent toate problemele particulare. Acest uriaş serviciu, în absenţa căruia o doctrină ştiinţifică a eticii pe baza utilităţii era imposibilă, a fost adus de Bentham (deşi mai mult din perspectiva exigenţelor legislaţiei decât din a celor ale moralei) într-o manieră, pe cât s-a văzut, demnă de toată lauda şi indicând în mod clar drumul de urmat pentru a completa schema. Trebuie, în acelaşi timp, să facem câteva precizări în legătură cu laudele noastre, adăugând că nu atât concluziile sale practice în domeniul moralei au fost adesea greşite – căci noi credem că, atâtea câte au fost, ele au fost în cea mai mare parte corecte –, cât au existat mari deficienţe şi hiatusuri în schema sa a naturii şi a vieţii umane, de unde a rezultat o lipsă de orizont şi de cuprindere a principiilor sale secundare, care l-a făcut adesea să deducă concluzii juste din premise atât de înguste încât au determinat multe spirite să respingă ceea ce era, totuşi, adevărat. Noi credem că Bentham şi-a câştigat în mod îndreptăţit o poziţie în ştiinţa morală, analogă celei a lui Bacon în ştiinţa fizică, în principal datorită *metodei* sale. Şi aceasta pentru că el a fost primul care a adoptat modul corect de a trata problemele etice, deşi le-a tratat pe multe dintre ele, aşa cum a făcut şi Bacon cu cele fizice, pornind de la date (*data*) insuficiente. Săgeţile dr. Whewell îl ating totuşi rareori pe Bentham acolo unde el este cu adevărat vulnerabil; cele mai multe dintre ele sunt ţintite în punctele sale tari.

Înainte de a-şi începe atacul asupra opiniilor lui Bentham, dr. Whewell ne prezintă o schiţă a vieţii acestuia. În aceasta e prezentă dorinţa aparentă de a fi drept faţă de Bentham, atât cât permit opiniile autorului. Dar în unele dintre observaţiile critice e prezentă o imprecizie a exprimării greu de scuzat într-o lucrare ocazională, cu atât mai puţin într-una tipărită. „El (Bentham) a manifestat foarte devreme acea unilateralitate specifică a modului său de a formula şi a susţine propriile opinii, care l-a făcut să privească drept superfluă şi absurdă orice fel de moderaţie cu privire la oponenţii săi" (pag. 189). Ceea ce e numit aici „unilateralitate specifică a modului său de a formula şi de a susţine propriile opinii" trebuie să însemne unilateralitate în opiniile însele. Nu se poate ca „modul (lui Bentham) de a-şi formula opiniile" să fie acela care „l-a făcut să gândească" ceea ce a gândit efectiv, indiferent

ce ar fi aceasta. Un asemenea lucru ar fi ca şi când cineva ar spune că „faptul că vorbea doar engleza l-a făcut incapabil să înţeleagă franceza" sau „obiceiul său special de a se lupta l-a făcut să gândească drept superfluă şi absurdă menţinerea păcii". Apoi, din nou (p. 190-191), „Bentham pare să fi fost una din acele persoane pentru care orice trece prin propriile sale gânduri primeşte un caracter şi o valoare cu totul diferite de cele pe care acelaşi lucru le-a avut atunci când a trecut prin mintea altor persoane". Dacă un gând aflat în mintea unei persoane nu dobândeşte un caracter diferit de cel pe care acelaşi gând l-a avut în alte minţi, atunci oamenii ar putea la fel de bine să gândească prin împuternicire.

O şi mai mare nedreptate ce se poate face lui Bentham e aceea de a cita, aşa cum se face în mod constant în acest volum, cartea numită *Deontology*[*] ca autentica expunere a filosofiei sale morale. Dr. Whewell ar putea justifica, fără îndoială, acest lucru spunând că lucrarea în discuţie este singurul tratat dedicat în mod expres şi exclusiv moralei ce ne-a rămas de la Bentham. Este adevărat că nu avem un altul, dar *Deontology* nu a fost şi nici nu pretinde să fie scrisă de Bentham. Cu atât mai puţin ar trebui ca această carte să fie considerată întruchiparea opiniilor şi a caracteristicilor mintale ale tuturor celor ce împărtăşesc concepţia generală a lui Bentham despre etică. După ce l-a învinuit pe compilatorul lucrării *Deontology* de o profundă ignoranţă şi a spus că este aproape „superfluu să mai menţionăm inexactităţi atât de grosolare şi o părtinire atât de oarbă", dr. Whewell adaugă că „asemenea inexactităţi şi asemenea părtiniri fac parte din stilul său obişnuit de a discuta (al lui Bentham), ca şi al discipolilor săi, şi că este necesar ca atunci când ne lansăm în consideraţii pe marginea scrierilor sale să fim conştienţi de acest lucru"[2]. Cine sunt persoanele incluse aici sub numele de „discipolii" lui Bentham, nu suntem în stare să judecăm; nici nu putem să ne dăm seama dacă Bentham a avut vreodată discipoli, în sensul folosit de dr. Whewell. Atât cât ne permit mijloacele noastre de

---

[*] Lucrarea *Deontology* a fost realizată de John Bowring după manuscrisele lui Bentham. Titlul ei era J. Bowring, *Deontology; or, the Science of Morality: in which the harmony and co-incidence of duty and self-interest, virtue and felicity, prudence and benevolence, are explained and exemplified. From the MSS of Jeremy Bentham,* London: Longman, 1834, 2 vol. Mill a considerat că ea aparţine mai mult lui Bowring decât lui Bentham (n. tr.).

[2] Whewell, *Lectures*, p. 200.

observaţie, care în această problemă sunt în mod considerabil mai puternice decât acelea ale dr. Whewell, aceia care, în urma îndatoririlor lor intelectuale faţă de Bentham, ar fi cel mai probabil să fie clasificaţi de dr. Whewell drept „benthamieni" au fost şi sunt persoane care s-au consacrat într-o măsură deosebită judecăţii şi gândirii independente; persoane care s-au remarcat prin faptul de a vrea să înveţe de la toţi maeştrii, dar nu au jurat supunere oarbă nici unuia. Este de asemenea un fapt cu care dr. Whewell nu poate fi nefamiliar că printre aceştia au existat oameni de mare deschidere în domeniul istoriei şi filosofiei, împotriva cărora acuzaţia de ignorare a opiniilor pe care le combăteau ar fi la fel de nefondată ca şi reproşul de părtinire oarbă. Protestăm împotriva includerii lor, şi a lui Bentham, într-o sectă imaginară căreia lucrarea *Deontology* i-ar fi ca un fel de evanghelie. Meritele sau lipsurile lui Bentham trebuie să derive din ceea ce e conţinut în cărţile scrise de el însuşi.

Printre acestea, cea în care doctrina utilităţii este discutată în mod explicit şi e pusă în contrast cu diferite doctrine etice opuse ei este *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, publicată în 1789. Despre aceasta dr. Whewell comentează astfel:

> „Primul capitol al acestei lucrări este «Despre principiul utilităţii»; al doilea este «Despre principii opuse celui al utilităţii». Aceste principii opuse se spune că sunt două: Principiul Ascetismului şi Principiul Simpatiei (Bentham îl numeşte Principiul Simpatiei şi Antipatiei, ceea ce este deja o diferenţă considerabilă). Principiul ascetismului este acel principiu care aprobă acţiunile proporţional cu tendinţa lor de a *diminua* fericirea umană şi, invers, le dezaprobă în măsura în care ele tind să o sporească. Principiul simpatiei este acela care aprobă sau dezaprobă anumite acţiuni «pur şi simplu pentru că un om se arată dispus să le aprobe sau să le dezaprobe, luând aprobarea sau dezaprobarea sa drept un temei suficient pentru sine însuşi şi respingând necesitatea de a căuta vreun fundament extern». Şi aceste două principii sunt, se pare, conform viziunii lui Bentham, singurele principii ce sunt sau pot fi opuse principiului utilităţii!
>
> Acum, este clar că acestea nu sunt doar reprezentări inadecvate ale unor principii susţinute vreodată de moralişti sau de orice persoane care vorbesc într-un mod serios şi bine gândit, ci sunt mult prea extravagante şi fantastice spre a fi acceptate

> chiar şi în calitate de caricaturi ale unor astfel de principii. Căci cine a aprobat vreodată acţiuni din cauză că ele tind să facă omenirea să sufere? Sau cine a spus vreodată ceva ce ar putea fi formulat într-un asemenea fel chiar şi ca o exagerare inteligibilă?... Dar care este atunci această şcoală ascetică ce este astfel ridiculizată? Cred că n-o putem ghici dintr-o asemenea descriere generală; dintr-o notă reiese totuşi că el se gândea la filosofii stoici şi la asceţii religioşi. Cu privire la stoici ar fi desigur o pierdere de vreme şi de efort de gândire să îi apărăm de o asemenea bufonerie ieftină cum e aceasta, care nu le atinge defectele, oricare ar fi ele etc." (pp. 202-3).

Nu doar de dragul unei cuvenite evaluări a lui Bentham, dar şi pentru corecta înţelegerea controversei utilitariste, este important să ştim adevărul cu privire la punctele aflate aici în dispută între Bentham şi dr. Whewell.

Fără îndoială, nimeni nu a stabilit, în opoziţie cu principiul „celei mai mari fericiri", un principiu al „celei mai mari nefericiri" ca standard al virtuţii. Dar treaba lui Bentham a fost nu doar să discute principiile recunoscute ale oponenţilor săi, ci şi să le evidenţieze pe acelea care, fără să fie profesate ca principii, erau presupuse în detaliile factuale sau erau esenţiale pentru susţinerea judecăţilor făcute în anumite cazuri particulare. Propria sa doctrină fiind aceea că sporirea plăcerii şi prevenirea durerii erau scopurile proprii ale tuturor regulilor morale, el îi avea drept oponenţi pe toţi aceia care susţineau că plăcerea ar putea fi totuşi un rău, iar durerea un bine în sine, independent de consecinţele lor. Orice ar spune dr. Whewell, asceţii religioşi chiar susţin aşa ceva. Ei susţin că autochinuirea sau chiar autotortura, practicate de dragul lor însele, şi nu de dragul unui scop util, sunt meritorii. Nu contează că ei s-ar putea aştepta la recompense pentru aceste merite printr-o răsplată în lumea aceasta sau prin favorurile unui tiran invizibil într-o lume viitoare. În măsura în care ne referim la această viaţă, doctrina lor cere să se presupună că durerea este un lucru demn de urmărit, iar plăcerea, unul demn de evitat. Bentham a generalizat acest lucru într-o maximă pe care a numit-o principiul ascetismului. Stoicii nu au mers atât de departe precum asceţii; ei s-au oprit la jumătatea drumului. Ei nu au spus că durerea este un bine şi că plăcerea este un rău. Dar ei au spus, şi s-au făli că au spus, că durerea nu este nici pe departe un rău şi plăcerea nici pe departe un bine; şi asta e tot – chiar mai mult decât tot – ce le impută Bentham, aşa cum poate constata oricine

citeşte acel capitol al cărţii sale. Totuşi, aceasta a fost suficient pentru a-i plasa, alături de asceţi, în opoziţie directă cu Bentham, căci ei au negat că scopul suprem al acestuia din urmă ar fi pur şi simplu un scop. Şi tocmai de aceea i-a pus Bentham alături de asceţi, ca profesând negarea directă a standardului utilitarist.

În cealaltă categorie de oponenţi el i-a plasat pe aceia care, deşi nu negau plăcerea ca fiind un bine şi durerea ca fiind un rău, refuzau să considere durerea sau plăcerea pe care o acţiune sau o clasă de acţiuni tind să le producă drept criteriul moralităţii ei. Aşa cum prima categorie de oponenţi au fost descrişi de Bentham ca adepţi ai „principiului ascetismului", tot aşa el i-a descris pe aceştia din urmă drept adepţi ai „principiului simpatiei şi antipatiei"; şi aceasta nu pentru că ar fi generalizat ei înşişi propriul principiu de judecată sau pentru că l-ar fi recunoscut ca atare când era pus nedeghizat în faţa lor, ci deoarece la baza a ceea ce ei au impus ca temeiuri, lor înşişi şi altora, el nu a găsit nimic altceva; deoarece ei toţi, folosind diferite exprimări, au plasat testul corectitudinii şi incorectitudinii într-o trăire de aprobare sau dezaprobare, făcând astfel respectiva trăire propriul său temei şi propria sa justificare. Această porţiune a doctrinei lui Bentham poate fi expusă nepărtinitor numai prin propriile sale cuvinte:

> „Este evident că acesta (principiul simpatiei şi antipatiei) este mai degrabă un principiu doar cu numele decât în realitate; el nu este un principiu pozitiv prin sine, după cum nu este un termen folosit să semnifice negarea oricărui principiu. Ceea ce ne aşteptăm să găsim într-un principiu e ceva ce se referă la anumite consideraţii externe ca mijloc de garantare şi de orientare a sentimentelor interne de aprobare şi dezaprobare; această aşteptare este cu greu satisfăcută de o propoziţie care nu face nici mai mult nici mai puţin decât să ia fiecare dintre aceste sentimente drept fundament şi standard pentru sine.
>
> Dacă privim la catalogul acţiunilor umane (spune un partizan al acestui principiu) pentru a determina care dintre ele trebuie însemnată cu sigiliul dezaprobării, nu trebuie decât să urmezi sfatul propriilor tale trăiri: pentru orice lucru în legătură găseşti în tine însuţi o înclinaţie să-l condamni, acel lucru este incorect pe chiar acest temei. Pe acelaşi temei el este de asemenea pasibil de pedeapsă; în ce proporţie este el opus utilităţii sau dacă este în principiu opus utilităţii, aceasta e ceva ce nu mai contează. În aceeaşi proporţie el este de asemenea pasibil de pedeapsă: dacă urăşti mult, pedepseşte mult; dacă

urăşti puţin, pedepseşte puţin; pedepseşte după cum urăşti. Dacă nu urăşti deloc, atunci nu pedepsi deloc; trăirile delicate ale sufletului nu trebuie înăbuşite şi tiranizate de poruncile aspre şi severe ale utilităţii politice.

Variatele sisteme care au fost formate cu privire la standardul corectitudinii şi al incorectitudinii ar putea fi toate reduse la principiul simpatiei şi antipatiei. O singură explicaţie ar putea să dea seama de toate. Ele constau fără excepţie în tot atâtea născociri menite să evite obligaţia de a apela la vreun standard extern şi să-l determine pe cititor să accepte sentimentul sau opinia autorului ca temei în sine. Frazele diferă, dar principiul este acelaşi.

Este destul de curios să observi varietatea invenţiilor la care au recurs oamenii şi varietatea frazelor (*phrases*) pe care le-au conceput pentru a ascunde de lume şi, dacă se poate, de ei înşişi, această foarte generală şi, de aceea, foarte scuzabilă autarhie (*self-sufficiency*).

Cineva spune că are un mijloc de a afla ce este corect şi ce este incorect şi că acest mijloc se cheamă «simţ moral»; şi apoi el trece la treabă liniştit şi spune: acest lucru e corect, acela e incorect. De ce? Pentru că simţul meu moral îmi spune asta.

Un alt om vine şi modifică acest cuvânt, abandonând «moral» şi înlocuindu-l cu «comun». El vă spune apoi că al său simţ comun îl învaţă ce e corect şi ce e incorect la fel de sigur cum simţul moral îi spunea celuilalt; el înţelege prin simţ comun un simţ, de un fel sau altul, care, spune el, este deţinut de toţi oamenii, simţul acelora al căror simţ nu e identic cu al său fiind înlăturat ca nedemn de luat în seamă. Această invenţie este mai bună decât cealaltă căci, simţul moral fiind ceva nou, un om petrece câtva timp căutând fără succes să-i stabilească existenţa, pe când simţul comun este la fel de vechi precum creaţia; şi nu există om căruia să nu-i fie ruşine dacă s-ar crede despre el că nu are la fel de mult din acest simţ comun precum au ceilalţi semeni ai săi. Mai există încă un mare avantaj: părând să împartă puterea, el stârneşte mai puţină invidie, deoarece, atunci când omul se plasează pe acest teren pentru a-i anatemiza pe cei ce sunt diferiţi de el, aceasta nu se întâmplă printr-un *sic volo sic jubeo*, ci printr-un *velitis jubeatis*.

Un alt om vine şi spune că, în ce priveşte simţul moral, el nu poate afirma că posedă într-adevăr un asemenea lucru; că, totuşi, el are un *intelect* (*understanding*) care s-ar putea descurca la fel de bine. Acest intelect, spune el, este standardul corectitudinii şi incorectitudinii; el îi spune omului ce şi cum.

Toţi oamenii buni şi înţelepţi înţeleg la fel cum înţelege şi omul nostru; dacă înţelegerea celorlalţi oameni diferă în vreun fel de a lui, cu atât mai rău pentru ei; acesta e un semn sigur că ei sunt fie vicioşi, fie corupţi.

Un alt om spune că există o Regulă a Corectitudinii care e eternă şi imuabilă şi că această regulă a corectitudinii dictează ce şi cum; apoi el începe să-ţi prezinte sentimentele sale despre tot ce-i trece prin cap; şi aceste sentimente (pe care trebuie să le admiţi ca atare) sunt tot atâtea ramuri ale regulii eterne a corectitudinii.

Un alt om, sau poate acelaşi om (nu are importanţă), spune că există anumite practici conforme şi altele adverse Ordinii veritabile a lucrurilor (*to the Fitness of Things*) şi apoi îţi spune, după cum îi convine, care practici sunt conforme şi care nu; şi aceasta după cum se întâmplă ca o practică să-i placă sau nu.

Numeroşi oameni vorbesc mereu despre Legea Naturii; şi apoi continuă prezentându-vă sentimentele lor cu privire la ceea ce este corect şi incorect; şi aceste sentimente, trebuie să înţelegeţi, sunt tot atâtea capitole şi secţiuni ale Legii Naturii.

Avem un anume filosof care spune: nu există nici un rău în lume în afară de spunerea unei minciuni; şi dacă, de exemplu, ar fi să-ţi omori propriul tată, aceasta ar fi doar un mod particular de a spune că el nu era tatăl tău. Bineînţeles, atunci când acest filosof vede ceva ce nu îi place, el spune: acesta este un mod particular de a spune o minciună. Aceasta echivalează cu a spune că actul trebuie săvârşit sau poate să fie săvârşit atunci când, *cu adevărat*, el nu trebuie săvârşit" (Cap. II)[3].

Dr. Whewell crede că e suficient să răspundă la toate acestea numindu-le extravaganţe ridicole şi să întrebe apoi „Cine a afirmat vreodată că a aprobat sau a dezaprobat acţiunile doar pentru că s-a considerat înclinat să facă aşa şi că acesta a fost un temei suficient în sine pentru judecăţile sale morale?"[4]. Dr. Whewell trebuie să afle acum că această întrebare nu respinge în nici un fel doctrina lui Bentham. Bentham nu voia să spună că oamenii „au afirmat vreodată" că aprobă sau condamnă acţiunile doar pentru că se simt înclinaţi să facă asta. El voia să spună că ei o făceau fără să o afirme; că ei găsesc anumite trăiri de aprobare

---

[3] *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, *Works*, vol. I, pp. 8, 8n-9n.

[4] Whewell, *Lectures*, p. 205.

sau dezaprobare în ei înşişi, consideră indiscutabil că aceste trăiri sunt cele corecte şi, când li se cere să spună ceva ca justificare a aprobării sau dezaprobării lor, ei produc simple fraze care nu înseamnă nimic altceva decât faptul aprobării sau dezaprobării înseşi. Dacă ascultătorul sau cititorul simt la fel, frazele trec proba cu succes; o mare parte din gândirea etică aflată în cărţi şi în lumea reală este de acest tip. Toate acestea nu sunt doar adevărate, dar ele nici nu pot fi negate consistent de aceia care, precum dr. Whewell, consideră trăirile morale ca fiind propria lor justificare. Dr. Whewell va spune, fără îndoială, că trăirile la care apelează ei nu sunt trăirile lor individuale, ci parte a naturii umane universale. Nimeni nu neagă că ei spun asta: o trăire de plăcere sau de aversiune faţă de o acţiune, atribuită unui singur individ, nu va avea nici o şansă de a fi acceptată ca temei. Apelul se face întotdeauna la ceva care este presupus a aparţine întregii omeniri. Dar nu este de mare importanţă dacă trăirea care e luată drept propriul său standard este trăirea unei fiinţe umane individuale sau a unei mulţimi. O trăire nu este dovedită ca fiind corectă şi deci scutită de necesitatea de a se justifica doar pentru că scriitorul sau vorbitorul nu este doar el însuşi conştient de ea, ci aşteaptă să o găsească şi la alţi oameni, doar pentru că în loc de a spune „eu", el spune „tu şi eu". Dacă se susţine că şcoala intuitivistă (*intuitive school*) cere, pentru a asigura autoritatea trăirii, ca aceasta să fie *în fapt* universală, noi negăm acest lucru. Ei presupun totala libertate de a determina arbitrar ce voturi merită să fie numărate. Ei fie ignoră existenţa celor ce se opun, fie nu îi pun la socoteală, sub pretextul că ei posedă de fapt trăirea pe care neagă că o posedă sau, dacă nu, că ar trebui să o posede. Această falsificare a votului universal, la care se face apel pe faţă, nu este limitată, aşa cum se susţine adesea, la cazurile în care singurii opozanţi sunt triburile barbare. Aceeaşi măsură este aplicată la întregi epoci şi naţiuni, dintre cele mai remarcabile pentru felul în care îşi cultivă şi dezvoltă facultăţile lor mintale, ca şi unora dintre cei mai buni şi mai înţelepţi indivizi din respectivele ţări. Explicaţia acestei situaţii este incapacitatea persoanelor de a înţelege în genere că trăirile corectitudinii şi incorectitudinii, care au fost adânc implantate în minţile lor de învăţătura pe care au primit-o din jur încă din perioada copilăriei, pot fi sincer gândite de altcineva ca fiind eronate sau nepotrivite. Aceasta este infirmitatea mintală pe care filosofia lui Bentham tinde în mod special să o corecteze, iar cea a lui Whewell să o perpetueze. Lucruri care au fost realmente crezute de toată lumea

şi pentru care toţi erau convinşi că aveau dovada empirică neechivocă a simţurilor lor s-au dovedit a fi false; tot aşa cum fals e că soarele răsare şi apune. Poate fi oare cerută imunitatea faţă de o greşeală similară comisă în cazul trăirilor morale, atunci când întreaga experienţă arată că aceste trăiri sunt eminamente artificiale şi un produs al culturii, că, până şi atunci când sunt rezonabile, ele nu sunt mai spontane decât creşterea porumbului şi a viţei de vie (care sunt tot aşa de naturale) şi că până şi cele mai lipsite de sens şi dăunătoare trăiri pot fi la fel de uşor cultivate la maximă intensitate prin inculcare, tot aşa cum cucuta şi ciulinii pot fi cultivaţi luxuriant punându-i în locul grâului? Bentham, prin urmare, nu a judecat prea sever un gen de etică în care orice sentiment inculcat care e suficient de general poate fi erijat în lege morală care constrânge întreaga omenire, sub ameninţarea pedepsei. Lupta dintre moralitatea care apelează la un standard extern şi aceea care se bazează pe o convingere internă este lupta dintre moralitatea progresistă împotriva celei staţionare – a raţiunii şi argumentului împotriva zeificării simplei opinii şi obiceiului. Doctrina că ordinea existentă a lucrurilor este ordinea naturală şi că, fiind naturală, orice intervenţie asupra ei este criminală, este la fel de vicioasă în morală, în societate şi în guvernare precum se admite, în sfârşit, că e în fizică.

Să luăm acum în considerare obiecţiile aduse de dr. Whewell utilităţii ca fundament al eticii:

> „Să considerăm ca acceptată, ca propoziţie adevărată dacă termenii pe care îi conţine sunt adecvat înţeleşi, aceea că acţiunile sunt corecte şi virtuoase în proporţia în care ele promovează fericirea omenirii; acţiunile fiind considerate în ansamblu şi sub aspectul tuturor consecinţelor lor. Eu spun că nu putem face totuşi din acest adevăr baza moralităţii, şi aceasta din două motive: primul, noi nu putem calcula toate consecinţele fiecărei acţiuni şi astfel nu putem estima gradul în care ea promovează fericirea omenească; al doilea, fericirea este derivată din elemente morale şi de aceea noi nu putem deriva propriu-zis moralitatea din fericire. Fericirea calculabilă rezultată din acţiuni nu poate să le determine virtutea: în primul rând, pentru că fericirea rezultată nu este calculabilă şi, în al doilea rând, pentru că virtutea este unul dintre lucrurile care determină fericirea rezultată" (p. 210).

Primul dintre aceste argumente este un truism irelevant. „Noi nu putem calcula *toate* consecinţele fiecărei acţiuni." Dacă

dr. Whewell poate indica vreun domeniu al preocupărilor umane în care să putem face *tot* ce ar fi dezirabil, atunci el va fi găsit ceva nou. Dar pentru că noi nu putem prevedea totul, oare să nu existe un asemenea lucru precum prevederea? Vrea dr. Whewell să spună că nu poate fi dată nici o estimare a consecinţelor care să poată fi ghid al conduitei noastre dacă nu calculăm *toate* consecinţele? Că, deoarece noi nu putem prezice fiecare efect care poate rezulta din moartea unei persoane, noi nu putem şti că libertatea de a ucide va fi distructivă pentru fericirea omenească? Dr. Whewell, în înverşunarea sa împotriva moralităţii consecinţelor, comite eroarea de a demonstra prea mult. Fie că moralitatea e sau nu e o chestiune de consecinţe, el nu poate nega că prudenţa este; şi dacă există un asemenea lucru precum prudenţa, aceasta se întâmplă deoarece consecinţele acţiunilor *pot* fi calculate. Prudenţa, într-adevăr, depinde de calcularea consecinţelor acţiunilor individuale, în timp ce pentru stabilirea regulilor morale este necesar să calculăm doar consecinţele unor clase de acţiuni – o sarcină mult mai uşoară. E, desigur, o cale foarte eficace de a dovedi că moralitatea nu depinde de oportunitate aceea de a susţine că nu există un asemenea lucru precum oportunitatea – că noi nu avem nici un mijloc de a şti dacă ceva este oportun sau nu. Dacă dr. Whewell nu vrea să meargă atât de departe, cărui ţel serveşte ceea ce spune el despre incertitudinea consecinţelor? Incerte sau certe, noi suntem capabili să ne ghidăm cu ajutorul lor, altfel viaţa umană nu ar putea exista. Şi cu greu vom găsi pe cineva preocupat de treburile vieţii care să nu aibă zilnic de decis probleme de oportunitate cu mult mai încurcate decât acelea pe care dr. Whewell le decretează atât de imperturbabil ca fiind insolubile.

Dar să examinăm mai îndeaproape ceea ce dr. Whewell găseşte de cuviinţă să spună în legătură cu propoziţia că „este imposibil să răspundem cu un oarecare grad de certitudine la întrebarea dacă o acţiune dată va spori sau va diminua cantitatea totală de fericire omenească":

> „Să luăm câteva cazuri obişnuite. Sunt tentat să afirm o minciună măgulitoare, să-mi satisfac o anume dorinţă senzuală contrar regulilor morale obişnuite. Cum voi determina, pe baza principiului celei mai mari fericiri, dacă acest act este virtuos sau dimpotrivă? În primul rând, efectul direct al oricărui act este să ofere plăcere, altuia prin flatare, mie însumi prin satisfacerea simţurilor; iar plăcerea este materia primă a fericirii în schema

pe care o luăm acum în considerare. Dar prin minciuna măgulitoare eu promovez falsul, care este distrugător al încrederii şi, astfel, al confortului uman. Să presupunem că eu fac aceasta într-un anumit grad – deşi eu aş putea spune cu uşurinţă că nu îmi voi permite niciodată să vorbesc înşelător, exceptând cazurile în care aceasta va da naştere plăcerii; şi astfel aş putea susţine că nu voi zdruncina încrederea în nici un caz în care aceasta din urmă are o valoare anume. Dar presupunând că, într-un anumit grad, eu zdruncin ţesătura încrederii umane reciproce prin minciuna mea măgulitoare – rămâne totuşi întrebarea *cât de mult* fac eu asta; o fac oare într-un asemenea grad încât să covârşesc plăcerea care este consecinţa primară şi directă a actului? Cât de mic trebuie să fie efectul actului meu solitar asupra întregului plan al acţiunii şi obiceiurilor umane! Cât de clar şi de decis este efectul direct al creşterii fericirii ascultătorului meu! Şi la fel am putea raţiona cu privire la satisfacerea simţurilor. Cine va şti acest lucru? Cine va fi influenţat de el dintre aceia care îl ştiu? Ce cantitate considerabilă de durere va produce el prin consecinţele sale pentru a echilibra plăcerea palpabilă care, conform dascălilor noştri, este singurul bine real? Mi se pare că este imposibil de răspuns la aceste întrebări în orice fel care ar dovedi, plecând de la aceste principii, că flatarea mincinoasă şi senzualitatea ilegitimă ar fi vicioase şi imorale. Ele ar putea eventual să producă, având în vedere toate efectele lor, un sold al rău; dar, dacă o fac, aceasta se întâmplă printr-un proces pe care nu îl putem descrie cu nici un fel de claritate, iar rezultatul este unul pe care nu îl putem calcula cu nici un fel de certitudine sau măcar cu o anume probabilitate; prin urmare, în această abordare, deoarece răul rezultat dintr-o asemenea minciună şi dintr-o asemenea plăcere senzuală nu este calculabil sau evaluabil, noi nu putem, prin calcularea răului rezultat, să arătăm că falsitatea şi senzualitatea sunt vicii. Şi acelaşi lucru e valabil şi pentru celelalte vicii; din acest motiv, construcţia unei scheme a moralităţii după planul domnului Bentham este cu evidenţă imposibilă" (pp. 210-12).

Dr. Whewell îşi imaginează un utilitarist care se autoamăgeşte şi care e foarte puţin stăpân pe propriile principii. Dacă efectul unui „act solitar asupra întregii scheme a acţiunii şi obiceiurilor umane" este mic, sporirea de plăcere pe care o aduce masei generale a fericirii umane este de asemenea mică. Atât de mici sunt, în marea majoritate a cazurilor, amândouă, încât nu avem scale de măsură

comparativă a lor, privite fiecare în parte. Trebuie să le privim multiplicate şi în proporţie de masă. Porţiunea din tendinţele unei acţiuni care îi aparţine acesteia dacă e privită nu în mod individual, ci ca violare a unei reguli generale, este la fel de sigură şi la fel de calculabilă ca orice alte consecinţe; atât că ele trebuie examinate nu în cazul individual, ci în clase de cazuri. Să luăm, de exemplu, cazul unei crime. Sunt multe persoane pe care a le ucide ar însemna să eliminăm oameni care nu sunt cauza nici unui bine pentru nici o fiinţă umană, ci sunt cauza unor crude suferinţe fizice şi morale pentru mulţi alţii şi a căror influenţă pe ansamblu tinde să sporească masa de nefericire şi viciu. Dacă un asemenea om ar fi asasinat, soldul consecinţelor identificabile ar fi în mare parte în favoarea actului. Argumentul contrar, bazat pe principiul utilităţii, este că, atâta timp cât persoanele nu sunt pedepsite pentru ucidere şi nu sunt învăţate să nu ucidă, atâta vreme cât s-ar considera permis oricăruia să omoare după cum îi place orice fiinţă umană de care el crede că lumea ar fi bine să fie scăpată, viaţa nici unuia dintre noi nu ar fi sigură. La acestea dr. Whewell răspunde:

> „Cum se poate ca răul, adică durerea ce rezultă dintr-o anumită violare a unei reguli generale, să fie prea mare pentru a putea fi depăşit de consecinţele plăcute ale acelei unice violări? Actorul spune: eu recunosc regula generală, nu îi neg valoarea; dar nu intenţionez ca acest unic act să fie făcut ca o consecinţă a ei." (pp. 212-13).

Dar nu depinde de el dacă acţiunea va fi sau nu făcută ca o consecinţă a ei. Dacă o persoană ar putea încălca regula bazându-se pe propria judecată, aceeaşi libertate nu ar putea fi refuzată altora; şi deoarece nimeni nu se poate baza pe faptul că regula este respectată, regula va înceta să existe. Dacă o sută de încălcări ar produce tot atâta pagubă cât presupune abrogarea regulii, a suta parte din acea vătămare ar trebui debitată fiecăreia dintre încălcări, deşi s-ar putea să nu fim capabili să urmărim în mod individual acest lucru. Iar această a o suta parte va depăşi în general cu mult orice bine aşteptat să rezulte din actul individual. Spunem în general, şi nu în mod universal, pentru că admiterea unor excepţii de la reguli este de asemenea o necesitate resimţită în toate sistemele de moralitate. Pentru a lua un exemplu evident: regula împotriva homicidului, regula împotriva înşelăciunii, regula împotriva folosirii în avantaj propriu a forţei fizice superioare şi multe alte reguli morale importante, toate acestea sunt suspendate atunci când sunt aplicate împotriva inamicilor pe câmpul de luptă

şi sunt parţial suspendate atunci când sunt aplicate împotriva răufăcătorilor în viaţa privată; în fiecare caz, ele sunt suspendate atât cât cere natura specifică a cazului. Că moralităţile care rezultă din circumstanţele specifice ale acţiunii (*the moralities arising from the special circumstances of the action*) pot fi atât de importante încât să le surclaseze (*overrule*) pe acelea care rezultă din clasa actelor căreia îi aparţine acţiunea, poate chiar mutând-o din categoria virtuţilor în cea a nelegiuirilor ori *viceversa*, aceasta e o dificultate comună tuturor sistemelor etice.

Şi aici se poate observa că dr. Whewell, în ilustrarea pe care o face cu minciunile măgulitoare, conferă poziţiei pe care o susţine o nuanţă de adeziune rigidă la principiu pe care faptele nu o susţin. Oare nici una dintre interacţiunile sociale nu e realizată de către cei ce susţin opinii comune cu ajutorul a ceea ce am numit aici „minciuni măgulitoare"? Oare felul în care gândeşte dr. Whewell nu ne spune, sau nu ne permite să gândim, că el e bucuros să vadă un vizitator pe care îl vrea departe? Nu cere el niciodată unor cunoştinţe sau unor rude să rămână când ar prefera ca ele să plece sau nu le invită atunci când speră să-l refuze? Nu manifestă el niciodată vreun interes pentru persoane şi lucruri de care nu îi pasă deloc sau nu îndepărtează el oameni în ale căror sentimente de prietenie crede şi faţă de care sentimentul său real este unul de indiferenţă sau chiar de dispreţ? Nu vom discuta acum dacă asemenea lucruri sunt corecte. Din partea noastră, credem că măgulirea trebuie permisă numai acelora care pot măguli fără să mintă, aşa cum pot toate persoanele apte de sentimente de simpatie şi de percepţii prompte. Oricum, existenţa excepţiilor de la regulile morale nu este o piedică specială în faţa principiului utilităţii. Esenţialul este că excepţia trebuie să fie ea însăşi o regulă generală care, având un domeniu bine delimitat şi nelăsând oportunităţile pe seama judecăţii parţiale a agentului în cazul individual, nu poate zdruncina stabilitatea regulii mai largi pentru cazurile la care temeiul ce justifică excepţia nu se extinde. Acesta este un fundament suficient pentru „construcţia unei scheme a moralităţii". Cu respectul său pentru mijloacele care îi fac pe oameni să se conformeze în acţiunile lor schemei astfel formate, sistemul utilitarist depinde, ca toate celelalte scheme ale moralităţii, de motivele externe oferite de lege şi opinie, ca şi de trăirile interne produse de educaţie sau raţiune. El nu este deci mai rău în această privinţă decât orice altă schemă, ba, am putea spune, este mult mai bun; cu atât mai mult cu cât e probabil ca oamenii să fie mai doritori să se conformeze regulilor atunci când li se dă un temei.

Al doilea argument al lui Whewell împotriva principiului fericirii este acela că moralitatea acţiunilor nu poate depinde de fericirea pe care ele o produc, deoarece fericirea depinde de moralitate:

> „De ce ar trebui ca un om să fie sincer şi drept? Deoarece actele de sinceritate şi de dreptate, chiar dacă nu îi produc o mulţumire imediată lui şi prietenilor săi în alte feluri (şi s-ar putea foarte bine să nu-i producă), cel puţin produc plăcere în acest fel, anume atrag propria sa aprobare şi pe aceea a tuturor oamenilor buni. Pentru noi, acest limbaj este inteligibil şi semnificativ, dar benthamianul trebuie să-l analizeze suplimentar. Ce înseamnă toate acestea după părerea lui? Propria aprobare a unui act al său înseamnă pentru un om că el îl consideră virtuos. Şi, prin urmare, lucrurile stau astfel: el (fiind un benthamian) îl consideră virtuos deoarece îi procură plăcere; şi actul îi procură plăcere pentru că el îl consideră virtuos. Acesta este un cerc vicios, la fel de evident ca oricare dintre acelea în care dl Bentham ne spune atât de mândru că ar fi căzut adversarii săi. Acelaşi lucru e valabil pentru aprobarea celorlalţi. Acţiunea este virtuoasă, spune benthamianul, deoarece ea produce plăcere; mai precis, plăcerea provenind din aprobarea semenilor; ei o aprobă şi o cred virtuoasă, mai spune el, deoarece ea procură plăcere. Virtutea depinde de plăcere, plăcerea depinde de virtute. Aici este iarăşi un cerc din care nu există nici o ieşire legitimă. Putem admite că, luând în considerare toate elementele fericirii, plăcerile aprobării de sine, ale liniştii interioare şi armoniei cu noi înşine, ca şi ale aprobării celorlalţi, ale simpatiei deschise pentru toţi oamenii buni, luând împreună toate aceste elemente, virtutea produce întotdeauna un sold pozitiv de fericire; dar plecând de aici nu putem transforma acest adevăr moral în baza moralităţii, deoarece nu putem separa fericirea şi virtutea una de alta, în aşa fel încât să o facem pe prima, fericirea, fundamentul celei de-a doua, virtutea" (p. 215-216).

În primul argument al dr. Whewell împotriva utilităţii el a fost obligat să afirme că este imposibil pentru fiinţele umane să ştie că unele acţiuni sunt folositoare şi altele dăunătoare. În actualul argument, el uită împotriva cărui principiu luptă şi formulează o argumentare complexă împotriva a altceva. Ceea ce pare el să combată de data aceasta este doctrina (susţinută sau nu de cineva) că testul moralităţii este dat de cea mai mare fericire a agentului însuşi. Aceasta ilustrează totala sa ignoranţă în ce-l priveşte pe Bentham, pe care ni-l prezintă ca spunând că acţiunea este virtuoasă deoarece produce „aprobarea semenilor" şi ca făcând astfel dintr-un

lucru atât de „fluctuant" precum „opinia publică" şi dintr-o atât de „vagă şi de abstractă idee precum educaţia", chiar „baza moralităţii". Atunci când Bentham vorbeşte despre opinia publică în legătură cu moralitatea, el nu vorbeşte deloc despre „baza moralităţii". El era ultima persoană care să fundamenteze moralitatea acţiunilor pe opinia cuiva cu privire la ele. El a fundamentat-o pe fapte: mai precis, pe tendinţele observate ale acţiunilor. Niciodată nu a visat el să definească moralitatea ca fiind interesul propriu al agentului (*the self-interest of the agent*). Principiul său al „celei mai mari fericiri" se referă la cea mai mare fericire a omenirii (*mankind*) şi a tuturor fiinţelor simţitoare (*sensitive*). Atunci când vorbeşte de educaţie şi de „sancţiunea populară sau morală", înţelegând prin aceasta opinia semenilor noştri, el nu le priveşte drept constituenţi sau teste ale virtuţii, ci ca *motive* (*motives*) ale acesteia, ca mijloace de a face ca interesul propriu (*self-interest*) al individului să *concorde* cu principiul celei mai mari fericiri.[5]

---

[5] Este curios că în timp ce dr. Whewell confundă aici teoria morală a fericirii cu teoria motivelor, uneori numită sistemul egoismului, şi o atacă pe ultima în numele primeia ca aparţinând lui Bentham, tot dr. Whewell, în lucrarea sa mai mare, adoptă teoria egoismului. Fericirea, spune el (înţelegând prin aceasta, după cum ne explică el, propria noastră fericire) este „scopul (*end*) şi ţinta (*aim)* fiinţei noastre"; noi nu putem dori nimic decât dacă îl identificăm cu fericirea noastră (*Elements*, vol. I, p. 359). La aceasta nu am avea nimic să obiectăm dacă prin identificare se înţelege că ceea ce noi ne dorim în mod neegoist trebuie mai întâi, printr-un proces mintal, să devină o parte efectivă a ceea ce noi urmărim să obţinem ca propria noastră fericire; că binele celorlalţi devine plăcerea noastră, deoarece am învăţat să găsim plăcere în el; aceasta este, credem noi, adevărata abordare filosofică a acestei probleme. Dar nu credem că aceasta ar fi fost şi intenţia dr. Whewell, deoarece, într-un argument menit să dovedească faptul că nu există nici o virtute fără religie, el spune că numai religia poate să ne asigure de identitatea dintre fericire şi datorie (Ibid. p. 359-60). Acum, dacă fericirea legată de datorie este fericirea pe care o găsim *în* datoria noastră, conştiinţa de sine (*self-consciousness*) ar da pe deplin seama de aceasta, fără religie. Fericirea, deci, pe care o are în vedere dr. Whewell trebuie să constea nu în lucrul însuşi, ci în recompensa asociată lui; şi atunci când el spune că nu poate exista moralitate decât dacă noi credem că fericirea este identică cu datoria şi că noi nu putem crede aşa ceva dacă nu „credem în guvernarea lumii de către Dumnezeu" (*Ibid*., vol II, p. 3), el trebuie să fi voit a spune că nimeni nu va acţiona virtuos decât dacă va crede că Dumnezeu îl va recompensa pentru aceasta. Aşadar, în concepţia asupra moralităţii pe care o are dr. Whewell, atitudinea dezinteresată (*disinterestedness*) nu îşi găseşte locul.

De aceea, remarca dr. Whewell că aprobarea semenilor noştri, presupunând idei morale, nu poate constitui fundamentul moralităţii, nu se aplică la Bentham şi nici la principiul utilităţii. Se poate remarca, oricum, pe bună dreptate, că ideile morale pe care această aprobare le presupune nu sunt altele decât acelea ale utilului şi dăunătorului. Nu e o ipoteză exagerată aceea de a presupune că, proporţional cu măsura în care oamenii sunt conştienţi de tendinţele acţiunilor de a produce fericirea sau suferinţa, lor le va plăcea şi vor recomanda prima tendinţă, vor detesta şi dezaproba pe cea de-a doua. Felul în care asemenea trăiri de satisfacţie naturală, respectiv de teamă şi aversiune naturală în raport cu acţiunile, ajung să dobândească acel caracter specific pe care îl numim trăire *morală*, nu e o problemă de etică, ci una de metafizică, şi deci potrivită pentru a fi discutată la locul ei. Bentham nu s-a ocupat de ea. A lăsat-o altor gânditori. Pentru el a fost suficient să constate că influenţa percepută a acţiunilor asupra fericirii umane este o cauză îndestulătoare, atât în teorie cât şi în fapt, pentru puternicele trăiri în favoarea unor acţiuni şi în defavoarea altora. Din reacţia simpatetică a acestor trăiri în imaginaţia şi conştiinţa de sine a agentului iau naştere în mod natural trăirile mai complexe de auto-aprobare şi autoreproş sau, pentru a evita orice discuţie, vom spune doar de satisfacţie şi insatisfacţie cu noi înşine. Toate acestea trebuie admise, indiferent ce altceva ar putea fi negat. Indiferent dacă cea mai mare fericire este principiul moralei sau nu, oamenii îşi doresc propria fericire şi, prin urmare, le place conduita altor oameni despre care cred că le promovează propria fericire şi le displace acea conduită care le-o primejduieşte în mod vizibil. Aceasta este absolut tot ceea ce postulează Bentham. Admite asta şi vei avea sancţiunea sa populară, ca şi reacţia ei asupra propriei minţi a agentului, două influenţe care tind, pe măsură ce omenirea se luminează, să menţină conduita fiecăruia pe linia care promovează fericirea generală. Bentham crede că nu există o altă moralitate adevărată în afara acesteia şi că aşa-numitele sentimente morale (*moral sentiments*), oricare ar fi originea sau compoziţia lor, trebuie să fie educate să acţioneze numai în această direcţie. Iar încercarea dr. Whewell de a găsi ceva ilogic sau incoerent în această teorie demonstrează doar că el nu a înţeles-o încă.

Dr. Whewell îşi pune o ultimă pecete pe presupusa sa respingere a principiului lui Bentham prin ceea ce el consideră a fi o demolatoare *reductio ad absurdum*. Cititorul poate încerca să ghicească de o sută de ori până să descopere în ce constă

aceasta. Încă nu am reuşit să ne depăşim uimirea, nu faţă de Bentham, ci faţă de dr. Whewell. Vedeţi, spune el, la ce consecinţe conduce principiul vostru al celei mai mari fericiri! Bentham spune că este în aceeaşi măsură o datorie morală să ai în vedere plăcerile şi durerile altor animale, ca şi pe cele ale fiinţelor umane. Nu putem rezista să nu reproducem admirabilul pasaj pe care dr. Whewell îl citează din Bentham cu cea mai naivă convingere că toată lumea îl va privi ca ultimă culme a absurdităţii paradoxale:

> „În cadrul religiilor hindusă şi mahomedană interesele restului regnului animal par să se fi bucurat de o anumită atenţie. De ce nu s-au bucurat ele de atenţie în mod universal, tot atât de mult ca interesele creaturilor umane, acceptând diferenţele de sensibilitate? Pentru că legile care există au fost produsul fricii reciproce; un sentiment în legătură cu care animalele mai puţin raţionale nu au avut aceleaşi mijloace ca omul pentru a şi-l explica. De ce trebuie să nu aibă ele aceleaşi mijloace? Nici un temei nu poate fi dat în acest sens. Va veni ziua în care restul creaţiei animale va dobândi acele drepturi care nu le-ar fi putut fi niciodată refuzate decât de mâna tiraniei. Va veni ziua în care se va recunoaşte că numărul picioarelor, pilozitatea pielii sau terminaţia osului sacral (*os sacrum*) sunt temeiuri insuficiente pentru abandonarea unei fiinţe sensibile capriciului unui călău. Ce altceva ar mai putea exista care să menţină această linie de netrecut? Să fie aceasta oare facultatea raţiunii sau, poate, facultatea vorbirii? Dar un cal sau un câine matur este de departe un animal mai raţional şi mai comunicativ decât un copil în vârstă de o zi, o săptămână sau chiar o lună. Presupunând că situaţia nu ar sta aşa, la ce ne-ar folosi aceasta? Întrebarea nu este: <pot ele raţiona?> <Nici pot ele vorbi?> Ci <pot ele suferi?>"[6]

Această nobilă anticipare, în 1780, a unei moralităţi mai bune, al cărei prim început a fost marcat de legile adoptate aproape cincizeci de ani mai târziu împotriva cruzimii faţă de animale este, în ochii dr. Whewell, demonstraţia ultimă că moralitatea fericirii este absurdă!

> „Plăcerile animalelor sunt elemente de un ordin foarte diferit de plăcerile omului. Suntem ţinuţi să ne străduim să sporim plăcerile oamenilor nu doar pentru că sunt plăceri, ci pentru

[6] Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, în *Works*, vol. I, p. 142n-143n; citat în Whewell, *Lectures*, p. 224.

că sunt plăceri umane. Suntem legaţi de oameni prin legătura universală a umanităţii, a frăţiei umane. Nu avem nici o astfel de legătură cu animalele" (*Lectures*, p. 223).

Acesta este, aşadar, nobilul şi dezinteresatul ideal de virtute al dr. Whewell. Datoriile, după el, sunt doar datorii faţă de noi înşine şi după placul nostru.

„Trebuie să fim *umani* faţă de ele pentru că suntem oameni, nu pentru că noi şi ele am simţi deopotrivă plăceri *animale*... Moralitatea care depinde doar de creşterea plăcerii ne va impune ca datorie sporirea plăcerii porcilor sau a gâştelor mai degrabă decât cea a oamenilor dacă am fi siguri că plăcerile pe care le-am putea produce lor sunt mai mari decât plăcerile oamenilor... Nu este doar o doctrină neevidentă, ci pentru cele mai multe persoane una intolerabilă aceea că noi am putea să sacrificăm fericirea oamenilor cu condiţia ca în acest fel să producem un surplus de plăcere pisicilor, câinilor şi porcilor" (p. 223-5).

„Pentru cele mai multe persoane" din Statele Sclavagiste ale Americii nu reprezintă o doctrină tolerabilă aceea prin care am putea sacrifica o porţie cât de mică din fericirea oamenilor albi în avantajul unei cantităţi mai mari de fericire pentru oamenii de culoare. Ar fi fost intolerabil, acum cinci secole, „pentru cele mai multe persoane" din nobilimea feudală să audă declarându-se că plăcerea sau durerea cea mai mare a o sută de servitori nu trebuie să dea prioritate celei mai mici plăceri sau dureri a unui singur nobil. În acord cu standardul dr. Whewell, stăpânii de sclavi şi nobilii aveau dreptate. Şi ei s-au simţit „legaţi" printr-o „legătură de frăţie" cu oamenii albi şi cu nobilimea, dar nu au resimţit o asemenea legătură cu negrii şi servitorii. Şi dacă o trăire legată de chestiuni morale este corectă pentru că e naturală, atunci trăirea lor era perfect justificabilă. Nimic nu este mai natural pentru fiinţele umane şi nici mai universal, până la un anumit nivel al educaţiei, decât să aprecieze că plăcerile şi durerile altora merită atenţie numai proporţional cu măsura în care ne plac nouă. Aceste superstiţii ale egoismului au caracteristicile prin care dr. Whewell îşi recunoaşte regulile morale; şi opinia sa referitoare la drepturile animalelor arată că în acest caz, cel puţin, el este consecvent. Suntem întru totul de acord să reducem întreaga chestiune la această unică problemă: presupunând că o practică oarecare cauzează animalelor mai multă durere decât plăcerea pe care le-o procură oamenilor, este această practică morală sau

imorală? Şi dacă, în proporţie exactă cu măsura în care fiinţele umane îşi înalţă capetele din mlaştina egoismului, ele nu vor răspunde într-un singur glas „imorală", atunci fie ca moralitatea principiului utilităţii să fie condamnată pentru totdeauna.

Nu ar putea exista o trecere mai potrivită de la standardul etic benthamian la cel al dr. Whewell decât aceea permisă de acest subiect. Nu e suficient să aduci obiecţii la moralitatea utilităţii. Este de asemenea necesar să arăţi că există o altă moralitate, şi anume una mai bună. Aceasta este ceea ce şi-a propus dr. Whewell în „Introductory Lecture" şi în ansamblul lucrării sale anterioare, *Elements of Morality.* Prin urmare, trebuie să trecem acum la examinarea realizărilor dr. Whewell în calitatea sa de constructor al unui fundament ştiinţific pentru teoria moralei.

„Regula morală a acţiunii umane", spune dr. Whewell, este acea că „noi trebuie să facem ceea ce e corect" (*Lectures*, p. XI). Avem aici, oricum, o propoziţie sigură; căci a o nega ar fi o contradicţie în termeni. Dar ce se înţelege prin „corect"? După părerea dr. Whewell, „ceea ce trebuie să facem". Aceasta, ne spune el, este chiar definiţia lui corect.

> „Definiţia *corectitudinii* (*rightful*) sau a adjectivului *corect* (*right*) este, cred eu, conţinută în maxima pe care am citat-o deja ca decurgând din vocea generală a omenirii: şi anume că trebuie să facem ceea ce e corect indiferent de cost. Faptul că o acţiune este corectă constituie un temei pentru a o înfăptui, temei care e superior tuturor celorlalte temeiuri, depăşindu-le atunci când ele acţionează în direcţie opusă. E dureroasă, dar e corectă; prin urmare, trebuie s-o facem. Reprezintă o pierdere, dar e corectă, prin urmare trebuie s-o facem. E nemiloasă, dar e corectă, prin urmare trebuie s-o facem. Acestea sunt propoziţii evidente prin ele însele (el ar fi putut spune identice). Că un lucru este corect reprezintă un temei *suprem* pentru a-l face. *Corect* implică acest temei suprem, de neatins; şi face acest lucru în mod special şi exclusiv. Nici un alt cuvânt nu presupune o atât de irezistibilă forţă de convingere în efectele sale, cu excepţia cazului când el presupune aceeaşi noţiune. Ceea ce *trebuie* (*ought*) să facem, ceea ce *s-ar cuveni* (*should*) să facem, aceasta e *necesar* (*must*) să facem chiar dacă produce durere şi pierderi. De ce acest lucru? *Pentru că* este *corect*. Expresiile merg mână în mână în ceea ce priveşte înţelesul lor. Şi această regulă *supremă*, că e necesar să facem ceea ce este corect, este de asemenea şi regula *morală* a acţiunii umane" (p. X-XI).

Corect înseamnă ceea ce e *necesar* să facem, şi regula acţiunii este că e necesar să facem ce e corect; că e necesar să facem ceea ce e necesar să facem. Vom numi aceasta primul cerc vicios. Dar să nu-l presăm prea tare pe dr. Whewell în acest stadiu; poate că el vrea să spună doar că fundamentul moralei este convingerea că există *ceva* ce e necesar să facem cu toate riscurile; şi el admite că trebuie să mai căutăm să aflăm ce este acel ceva. „Ce *este* corect, ce anume trebuie să facem, pentru a determina aceasta avem nevoie de anumite mijloace, în vederea desăvârşirii schemei noastre morale" (p. XI.)

Încercând apoi să selectăm propoziţiile principale ale dr. Whewell şi să le prezentăm în legătură unele cu altele, aflăm, în primul rând, că „regula supremă a acţiunii umane, Corectitudinea", trebuie să controleze dorinţele şi afectele sau, altfel spus, că acestea „trebuie să fie reglementate astfel încât să poată fi corecte" (pp. XII-XIII.). Aceasta nu ne ajută să arătăm ce *este* corect.

Dar, în al doilea rând, ajungem la o „condiţie care este în mod evident indispensabilă (*requisite*)". Pentru ca dorinţele şi afectele legate de „alţi oameni" să poată fi corecte, „este necesar ca ele să se conformeze acestei condiţii prime şi universale, aceea de a nu viola *drepturile* altora. Această condiţie s-ar putea să nu fie suficientă, dar ea este necesară" (pp. XIII-XIV).

Aceasta promite ceva. Reducând ideea de Corect (*Right*), adjectivul, la elementele sale, suntem conduşi la ideea anterioară şi, se presupune, mai elementară, a Drepturilor (*Rights*), substantivul. Dar acum, ce sunt drepturile? Şi cum ajung ele să fie drepturi?

Înainte de a răspunde acestor întrebări, dr. Whewell dă o clasificare a drepturilor „îndeobşte recunoscută de oameni" (p. XIV). El spune că acestea sunt de cinci feluri: „cele ale persoanei, ale proprietăţii, ale familiei, ale statului şi ale contractului" (p. XV). Dar cum descoperim că acestea sunt drepturi? Şi ce vrem să spunem atunci când le denumim drepturi? Spre marea noastră surprindere, dr. Whewell ne trimite la lege în ambele cazuri menţionate. Şi întreabă: „în ce manieră ne ridicăm noi de la simplele drepturi legale la corectitudinea morală (*moral rightness*)?" Şi răspunde: „procedăm aşa în virtutea acestui principiu: că regula supremă a acţiunilor umane este necesar să fie o regulă care să aibă autoritate asupra omului în ansamblu, asupra intenţiilor sale, ca şi asupra acţiunilor sale, asupra afectelor, dorinţelor, obiceiurilor, gândurilor, vrerilor sale" (p. XV). E necesar nu numai să nu încălcăm drepturile altora, dar e necesar nici să nu dorim violarea lor. „Şi astfel ne ridicăm de la obligaţia legală la datoria morală; de la legalitate la virtute; de la

neprihănire în forul interior al omului la inocenţă în faţa tribunalului conştiinţei" (p. XVI).

Aceasta este ceea ce ne oferă efectiv dr. Whewell ca schema sa a moralităţii. Regula sa a corectitudinii constă în a nu încălca drepturile conferite de lege şi a nu nutri nici o dispoziţie care ne-ar putea face să dorim asemenea încălcări! Conform celor spuse aici, primii creştini, reformatorii religioşi, fondatorii tuturor guvernărilor libere, Clarkson, Wilberforce şi toţi duşmanii drepturilor stăpânilor de sclavi, e necesar să fie clasaţi printre cei răi. Dacă aceasta este moralitatea dr. Whewell, ea este chiar hobbesianismul pe care el îl dezaprobă, şi aceasta în cel mai rău sens. Dar, cu toate că dr. Whewell spune că aceasta este moralitatea sa, el retractează deîndată:

> „Moralitatea noastră nu este derivată din poruncile speciale ale legilor existente, ci din faptul că legile există, ca şi din clasificarea pe care am făcut-o obiectelor lor. Siguranţa personală, proprietatea, contractele, familia şi relaţiile civile sunt peste tot obiect al legii şi sunt pretutindeni protejate de lege; prin urmare, noi credem că e necesar ca aceste lucruri să fie obiect al moralităţii şi e necesar ca ele să fie privite cu respect de moralitate. Dar noi nu suntem astfel ţinuţi să aprobăm toate înţelegerile speciale legate de aceste subiecte care ar putea exista la un moment dat în legile unei anumite ţări. Din contră, am putea condamna legile ca fiind contrare moralităţii. Nu putem construi o moralitate fără să recunoaştem proprietatea, iar proprietatea există prin lege; totuşi legea proprietăţii, într-o anumită ţară, poate fi în conflict cu ţelul moral pentru care există legile, din punctul nostru de vedere. Legea este fundamentul şi condiţia necesară a dreptăţii; dar legile pot fi totuşi nedrepte, şi atunci când sunt nedrepte ele trebuie să fie schimbate" (p. XVII).

Enormităţile practice care rezultă din teoria dr. Whewell sunt astfel eliminate; dar când acestea au dispărut, nu mai rămâne nimic din teorie. El a promis să explice cum putem şti ce este corect. La început părea a fi pe cale să ne ofere un criteriu, atunci când a spus că nu este corect să violăm drepturile legale. Conform acestui lucru, atunci când vrem să ştim ce este corect trebuie să consultăm legea şi să vedem ce drepturi recunoaşte ea. Dar acum se pare că aceste drepturi pot fi contrare faţă de ceea ce este corect; şi nu putem fi siguri decât de faptul că este corect să trebuiască să existe drepturi de un anume fel. Şi aflăm că, în opinia dr. Whewell, „legile există", la urma urmei, în vederea unui

„ţel moral". Astfel încât, atâta vreme cât înţelesul lui *trebuie* (*ought*) este acela că noi trebuie să respectăm drepturile, faptul că aceste drepturi e necesar să fie astfel încât să *trebuiască* să fie respectate reprezintă o condiţie preliminară. E necesar ca moralitatea să fie conformă legii, dar e necesar mai întâi ca legea să fie conformă moralităţii. Acesta este un alt cerc vicios, al doilea. Dr. Whewell a reuşit să iasă din primul; el a făcut, de această dată, un ocol mai mare; curba descrisă de el este mai largă, dar se întoarce totuşi la sine.

Un adept al „moralităţii dependente" ar spune că, în loc să derivăm pe corect (*right*) din drepturi (*rights*), e necesar să avem o regulă a lui corect înainte de a putea decide ce trebuie să fie drepturile; şi că, atât în domeniul dreptului, cât şi în cel al moralei, drepturile care trebuie să existe sunt acelea care e oportun să se cuvină să existe pentru fericirea generală (*for the general happiness it is expedient should exist*). Dr. Whewell presimte acum că cineva i-ar putea face ceea ce el consideră a fi nedreptatea de a presupune că aceasta este opinia lui. El introduce în discuţie un contestatar care spune „că făcând ca moralitatea noastră să înceapă de la drepturi, am fundamentat-o de fapt pe oportunitate, în ciuda faptului că noi condamnam sistemele astfel fundamentate. Căci, s-ar putea spune, drepturile, cum este proprietatea, există numai pentru că sunt oportune". Dr. Whewell se grăbeşte să respingă această imputare. Şi iată teoria sa: „Răspundem ca şi mai înainte că drepturile sunt fundamentate pe întreaga natură a omului în aşa fel încât el nu poate avea o existenţă umană fără ele. El este o fiinţă morală şi e necesar să aibă drepturi *deoarece moralitatea nu poate să existe acolo unde nu există drepturi*" (p. XVIII-XIX). A mai existat vreodată vreun metafizician ghinionist care să fie condus într-o asemenea fundătură? Am vrut să ştim ce este moralitatea şi dr. Whewell spune că ea este conformitatea cu drepturile. Noi întrebăm cum ştie el că există drepturi şi el ne răspunde: pentru că altfel nu ar putea exista nici o moralitate. Acesta este un cerc vicios, al treilea, şi cel mai splendid dintre toate. Indienii au aşezat elefantul lor pe spatele unei broaşte ţestoase, dar nu au aşezat, în acelaşi timp, broasca ţestoasă pe spinarea elefantului.

Dr. Whewell a eşuat în ceea ce era imposibil să reuşească. Orice încercare de a înveşmânta un apel la intuiţie în hainele raţiunii e necesar să eşueze în aceeaşi manieră. Este necesar ca sistemul, în funcţie de condiţiile cazului, să se învârtă în cerc. Dacă moralitatea nu e menită să graviteze spre nici un scop, ci să se

menţină în echilibru în spaţiu, nu are nici un rost să încerci să suspenzi un punct al ei de un altul. Faptul existenţei regulilor morale presupune o anumită îmbinare de idei. Nu serveşte nici unui ţel detaşarea acestor idei una de alta, spunând că una dintre ele e necesar să existe pentru că există cealaltă. Împingeţi moralistul un pas mai departe şi el nu va putea spune decât că cealaltă e necesar să existe datorită celei dintâi. Casa e necesar să aibă un centru pentru că are laturi, şi laturi pentru că are un centru. Dar problema noastră vizează întreaga casă şi cum ajunge ea să existe. Este însă mult mai simplu să spunem direct că ea există pentru că există. La acest rezultat e obligat să ajungă până la urmă dr. Whewell şi credem că el ar fi economisit o mare cantitate de logică defectuoasă dacă ar fi început chiar cu el[7].

Atât despre existenţa regulilor morale; acum despre, ce anume sunt ele.

> „Nu ne bazăm regulile de acţiune pe tendinţa acţiunilor de a produce fericirea celorlalţi sau a omenirii în general pentru că nu putem rezolva o problemă atât de dificilă cum e aceea de a determina care dintre cele două cursuri ale acţiunii va produce cea mai mare cantitate de fericire umană; şi apoi noi vedem un mod mai simplu şi mult mai satisfăcător de a deduce astfel de reguli, anume considerând că e necesar să existe astfel de reguli, că e necesar ca ele să fie reguli pentru om, un om care trăieşte printre oameni, şi pentru ansamblul fiinţei umane. Deoarece suntem conduşi astfel direct la regulile morale prin luarea în considerare a condiţiei interne a fiinţei umane, nu putem socoti înţelept să întoarcem spatele acestei metode şi să încercăm să determinăm astfel de reguli prin referire la o

---

[7] În mai ampla sa lucrare, îl vedem pe dr. Whewell recurgând, până la urmă, la un „obiect extern" ca bază ultimă pentru recunoaşterea oricărei reguli morale. El spune acolo că „temeiul pentru a face ceea ce este corect în mod absolut este acela că prin voinţa lui Dumnezeu condiţia şi destinul omenirii sunt ceea ce sunt" (*Elements*, vol. I, p. 225). În *Lectures*, totuşi, el admite că aceasta face zadarnică atribuirea vreunui atribut moral lui Dumnezeu. „Dacă facem sfinţenia, dreptatea şi puritatea simplul rezultat al poruncilor lui Dumnezeu, nu mai putem regăsi nici o forţă în declararea lui Dumnezeu ca fiind drept şi pur, deoarece aserţiunea devine atunci numai o simplă propoziţie identică, goală de conţinut" (p. 58-9). Sperăm că aceasta indică o schimbare de opinie ulterioară publicării lucrării sale mai timpurii.

obscură şi dificil de controlat condiţie externă, anume cantitatea de fericire produsă" (p. XX).

Dacă acestea nu ar fi propriile cuvinte ale dr. Whewell ar trebui să ne aşteptăm să fim acuzaţi, aşa cum l-a acuzat el pe Bentham, de prezentare caricaturală. Citatul de mai sus este dat ca o formulare ştiinţifică a modului adecvat de a descoperi care sunt regulile moralităţii! Ar trebui să „deducem asemenea reguli" din patru considerente. În primul rând, „că este necesar să existe asemenea reguli"; un preliminar necesar, desigur. Dacă e să construim un zid, o facem pentru că s-a decis anterior că e necesar să existe un zid. Dar noi trebuie să ştim la ce serveşte zidul, cărui scop e menit el să servească; altfel nu vom şti ce fel de zid se cere. Cărui scop sunt menite să servească regulile morale? Nici unui scop, potrivit dr. Whewell. Ele nu există în vederea unui scop. A le avea e parte a naturii umane, aşa cum e (şi aceasta e chiar ilustrarea dr. Whewell) circulaţia sângelui. Acum apare întrebarea: *ce* reguli sunt parte a naturii noastre? Aceasta se poate descoperi luând în considerare trei lucruri: că ele trebuie să fie „reguli pentru om; pentru un om care trăieşte printre oameni; şi pentru fiinţa umană în ansamblu". Asta nu înseamnă decât să spunem încă o dată, în mai multe cuvinte, ce anume vrem, nu cum trebuie să găsim acel ceva. În primul rând, ele trebuie să fie "reguli pentru om"; dar suntem avertizaţi să nu presupunem că aceasta înseamnă pentru folosul omului; aceasta înseamnă doar că ele există pentru ca omul să li se supună. Asta ne lasă exact unde eram la început. Apoi, ele sunt pentru „un om care trăieşte printre oameni"; adică pentru conduita omului faţă de om; dar *cum* trebuie omul să se poarte cu un alt om? În al treilea rând, ele sunt „pentru fiinţa umană în ansamblu"; adică, după explicaţia dr. Whewell, ele sunt în vederea reglementării dorinţelor noastre, ca şi a acţiunilor noastre; dar ceea ce voiam să ştim era *cum* ar trebui să ne reglementăm dorinţele şi acţiunile. Din cele patru propoziţii date ca premise, din care ar trebui să se deducă toate regulile morale, nici una nu se referă la vreo diferenţă între un tip de reguli morale şi un altul. Indiferent dacă regula este aceea de a ne iubi sau a ne urî semenii, ea va răspunde la fel de bine tuturor condiţiilor dr. Whewell. Acestea sunt premisele mai „simple şi mai satisfăcătoare" decât acele propoziţii „obscure şi dificil de controlat", de care e imposibil să fim siguri, cum sunt cele care spun că anumite acţiuni sunt favorabile şi că altele sunt dăunătoare fericirii umane! Să încercăm un caz similar.

Să presupunem că se cere să se găsească principiile artei navigaţiei. Bentham spune că este necesar să ne ghidăm după un „scop extern": avansarea dintr-un loc în altul pe apă. Nu, spune dr. Whewell, există un mod mai „simplu şi mai satisfăcător", anume să considerăm că este necesar să existe o astfel de artă, că e necesar ca ea să existe pentru o corabie, pentru o corabie care se află pe apă şi pentru toate părţile corabiei. Va avea dr. Whewell câştig de cauză în disputa cu altcineva prin faptul că presupune că asemenea consideraţii fac superfluă discuţia, propusă de Bentham, asupra menirii unei corăbii?

Acestă explicaţie este tot ceea ce ne oferă dr. Whewell, în *Lectures*, în legătură cu modul de a descoperi şi recunoaşte regulile moralităţii. Dar poate că el s-a priceput mai bine să facă acest lucru decât să explice cum trebuie el făcut. Oricum, scriind cele două volume ale lucrării *Elements of Morality* el trebuia, de bine, de rău, să fi dus la capăt această ispravă; el trebuia să fi găsit calea de a „deduce regulile morale". Prin urmare, vom lăsa acum la o parte lucrurile generale pe care ni le spune dr. Whewell şi vom încerca să evaluăm metoda sa, nu prin ceea ce spune el însuşi despre ea, ci prin ceea ce îl vedem făcând atunci când o transpune în practică.

Ne întoarcem aşadar la *Elements of Morality*, şi anume la al treilea capitol al ei, cel intitulat „Regulile morale există cu necesitate". Aici găsim deîndată ceva ce a fost bine calculat să ne surprindă. Faptul că e necesar să existe reguli morale a fost, să ne reamintim, prima din cele patru axiome fundamentale ale dr. Whewell; şi a fost prezentată până acum ca o lege a naturii umane care nu cere nici o demonstraţie. S-ar putea ca unii dintre adepţii săi să fie nedumeriţi văzându-l acum demonstrând-o; chiar mai mult, îl vedem demonstrând-o din utilitate:

> „Enumerând şi descriind, aşa cum am procedat, anumite dorinţe ca fiind unele dintre cele mai puternice izvoare ale acţiunii umane, am stabilit că viaţa omului este greu suportabilă dacă aceste dorinţe nu sunt, într-un anume grad, împlinite (*gratified*), că omul nu poate fi deloc satisfăcut (*satisfied*) fără a avea cât de cât siguranţa acestei împliniri, că fără proprietate, care împlineşte una dintre aceste dorinţe, acţiunea liberă a omului nu poate exista, că fără căsătorie, care împlineşte o altă dorinţă, nu poate exista pace, confort, linişte şi ordine. Şi la fel s-ar putea spune despre toate acele izvoare ale acţiunii pe care le-am enumerat ca dorinţe mintale (*mental desires*). Dacă nu

> ar asigura satisfacerea în liniște a acestor dorințe, societatea ar fi tulburată, dezechilibrată și îndurerată. Împlinirea unor asemenea dorințe trebuie să fie o parte a ordinii societății. Este necesar să existe reguli care să direcționeze cursul și limitele unei astfel de împliniri. Astfel de reguli sunt necesare pentru pacea societății" (*Elements*, vol. I, p. 32-3).

Acesta este un mod de tratare a subiectului foarte diferit de cel observat în *Lectures*. Ne aflăm acum printre temeiuri: bune sau rele, dar totuși temeiuri. Se vorbește despre regulile morale ca mijloace pentru un scop. Auzim acum de pacea și confortul societății, de realizarea unei vieți umane suportabile, de satisfacerea și împlinirea ființelor umane, de prevenirea ajungerii societății într-o stare tulbure și dureroasă. Aceasta este chiar utilitatea – aceasta este plăcerea și durerea. Iată că, atunci când sunt voite temeiurile autentice, repudiatul principiu al fericirii este întotdeauna sursa lor. E adevărat că acest lucru e imediat urmat de o revenire la vechile subiecte ale necesității regulilor „pentru acțiunea omului ca om" și ale imposibilității de „a concepe omul ca om fără a-l concepe ca supus regulilor" (vol. I, p. 33). Dar orice sens am putea găsi în aceste fraze (care nu e prea bogat), el este în întregime inspirat din temeiurile utilitariste menționate mai sus. Regulile sunt necesare deoarece oamenii nu ar avea nici un fel de siguranță pentru nici unul dintre lucrurile cărora ei le conferă valoare, pentru nimic ce le procură plăcere sau îi scutește de durere, dacă nu s-ar putea baza unul pe altul pentru a face sau a se abține de la anumite acte. Și e adevărat că omul nu poate fi conceput „ca om", adică având o inteligență omenească medie, dacă el ar fi incapabil să perceapă o utilitate atât de evidentă.

Aproape toate *generalia* ale filosofiei morale de la începutul lucrării *Elements* sunt, în același mod, derivate din utilitate. De exemplu: că dorințele duc omenirea într-o stare de conflict și opoziție, până atunci când sunt supuse unor reguli generale, dar că, atunci când au fost stabilite regulile generale, trăirile care se coagulează în jurul acestora „sunt surse nu de opoziție, ci de înțelegere"; că ele „tind să aducă indivizii la unison" și că astfel de reguli cu privire la afecte și dorințe, tinzând să controleze forțele de respingere care operează în societatea umană și să le întărească pe cele de atracție, adică acelea care tind să unească oamenii, să stabilească armonia, unanimitatea, simpatia, se regăsesc perfect în felul de a fi a ceea ce numim noi reguli morale" (vol. I, p. 35). Dar acesta este pur și simplu benthamism – chiar apropiindu-se de fourierism.

La fel stau lucrurile cu încercarea unei clasificări şi definiri a virtuţilor şi, în paralel, a datoriilor corespunzătoare lor. Definiţiile, atât ale unora, cât şi ale celorlalte sunt deduse din utilitate. După ce clasifică virtuţile în categoriile bunăvoinţei, dreptăţii, adevărului, purităţii şi ordinii, bunăvoinţa este definită ca „dorinţa binelui pentru toţi oamenii " şi, într-un sens mai larg, ca „absenţa tuturor afectelor care tind să separe oamenii şi agregatul afectelor care-i unesc" (vol. I, p. 137-8). Dreptatea e definită ca fiind „dorinţa ca fiecare om să aibă ceea ce i se cuvine" (p. 138). Adevărul este definit ca „un acord al expresiilor verbale cu gândirea" şi e declarat a fi o datorie, deoarece „minciuna şi înşelătoria tind să separe şi să dezbine indivizii şi să facă imposibile toate acţiunile care presupun o dependenţă reciprocă, altfel spus, orice acţiune socială şi orice viaţă socială" (p. 138-9). Puritatea este definită drept „control al poftelor prin sentimentele morale şi prin raţiune " (p. 139). Ordinea, ca o conformitate a dispoziţiilor noastre interne cu legile şi regulile morale (de ce nu mai degrabă cu legile bune şi cu regulile morale bune?). Toate aceste definiţii, deşi pasibile de multe critici de detaliu, sunt în principiu utilitariste[8]. Deşi dr. Whewell nu va recunoaşte promovarea fericirii ca principiu ultim, el deduce principiile sale secundare din el şi îşi susţine propoziţiile pe temeiuri utilitariste, atât cât se poate. El se deosebeşte de moraliştii utilitarişti de o factură mai superficială în principal prin aceea că amestecă apelurile sale la utilitate cu apeluri la "ideea noastră de om ca om„; şi când temeiurile eşuează sau nu sunt suficient de convingătoare, atunci se recurge în ultimă instanţă la „toţi oamenii gândesc" sau „nu ne putem împiedica să simţim", şi astfel se închide discuţia.

---

[8] Enumerarea datoriilor nu urmează întotdeauna cu acurateţe definiţia virtuţilor corespunzătoare. De exemplu, definiţia purităţii este una care se potriveşte cumpătării, „controlul poftelor prin sentimente morale şi prin raţiune"; dar schema datoriilor pusă sub această etichetă arată mai degrabă ca şi cum definiţia ar fi fost „conformitatea poftelor cu opiniile şi obiceiurile morale ale ţării". Este remarcabil faptul că un autor care foloseşte cuvântul puritate atât de diferit de înţelesul său comun încât îl transformă într-un sinonim al cumpătării îl acuză pe Bentham (*Lectures*, p. 208) că modifică în mod arbitrar semnificaţia acestuia pentru că foloseşte cuvântul într-un altul dintre sensurile sale recunoscute. Bentham înţelege prin puritatea unei plăceri absenţa amestecului durerii în ea: aşa cum vorbim de aur pur, de apă pură, de adevăr pur, de lucruri pur benefice sau pur dăunătoare, înţelegându-se, prin fiecare dintre aceste cazuri, lipsa amestecului oricărui alt ingredient.

Un asemenea caracter hibrid are etica dr. Whewell din *Elements of Morality*. Şi din acest punct de vedere el se aseamănă cu toţi ceilalţi autori ai şcolii intuitiviste a moralei. Nici unul dintre ei nu este în mod sincer şi consecvent intuitivist. Ca să folosim o expresie fericită a lui Bentham, aplicată unui caz diferit, ei se adapă de la un dublu izvor – utilitatea şi convingerea internă, tendinţele acţiunilor şi trăirile pe care oamenii le încearcă faţă de ele. Pentru asemenea autori, aceasta nu este o problemă de alegere, ci una de necesitate. Ea izvorăşte din natura moralităţii convingerii interne. Dar utilitatea ca standard poate fi dezvoltată separat şi consecvent; un moralist poate deduce din ea întregul său sistem al eticii, fără să ceară ajutorul nici unui principiu străin. Nu acelaşi lucru se întâmplă cu cel ce se bazează pe intuiţia morală; căci unde îşi va găsi el intuiţile morale? Câte propoziţii etice ar putea fi enumerate cu privire la care cel mai temerar apărător al lor s-ar aventura să afirme că au adeziunea întregii omeniri? Dr. Whewell declară fără ezitare că judecata morală a omenirii, când e unanimă, e necesar să fie corectă. „Ceea ce se consideră în mod universal ca fiind virtuţi e necesar să fie dispoziţii în conformitate cu această lege (supremă); ceea ce e universal recunoscut ca fiind vicii e necesar să fie greşit" (vol.I, p. 164). Aceasta înseamnă a spune cam mult despre valoarea a ceea ce se numeşte opinia generală a omenirii, când ne aducem aminte în ce superstiţii s-a crezut în mod universal odinioară şi încă se mai crede de către majoritatea semenilor noştri, în ce vrăjitorii, în ce magii, astrologii, oracole, fantome, zei şi demoni împrăştiaţi prin întreaga natură. Dar unde pot fi găsite aceste vicii şi virtuţi recunoscute unanim? Practici dintre cele mai revoltătoare pentru trăirile morale ale unor epoci şi naţiuni întregi nu şi-au atras nici cea mai mică cenzură din partea altora; şi este îndoielnic că există o singură virtute care e susţinută ca virtute de toate naţiunile, în acelaşi sens şi cu aceleaşi rezerve. Există, într-adevăr, unele moralităţi de o utilitate atât de neîndoielnică, atât de evident indispensabilă pentru ţelurile comune ale vieţii, încât omenirea nu ar putea să varieze cu privire la ele, sub aspectul regulilor generale, mai mult decât o face în ce priveşte tabla înmulţirii; dar, chiar şi în acest caz, există sentimente foarte diferite cu privire la excepţii. Vocea universală a omenirii, la care se apelează atât de des, e universală numai în ce priveşte dezacordurile ei. Ceea ce avem în realitate este doar vocea majorităţii sau, în lipsa acesteia, aceea a unui număr mare de persoane având o mare afinitate pentru respectivul subiect; mai ales dacă e vorba de o

afinitate despre care nu pot da nici o explicaţie şi care, cum nu e bazată în mod conştient pe nici un temei, se presupune că e mai bună decât temeiurile şi are o autoritate mai înaltă. În cazul dr. Whewell, o mare afinitate de acest fel, împărtăşită de cei mai mulţi dintre aceia pe care îi consideră demni de luat în seamă, este întotdeauna o *ultima ratio*, de la care nu mai există apel. El uită că tot la fel de mult s-a pledat, şi în multe cazuri s-ar putea încă pleda, în favoarea celor mai absurde superstiţii.

S-a presupus tacit că, oricât de susceptibili de greşeală ar fi oamenii în ceea ce priveşte opiniile lor, ei au în general dreptate în privinţa afinităţilor (*feelings*) lor şi în special în privinţa antipatiilor lor. Dimpotrivă, nu există nimic altceva care să fie mai imperativ de justificat prin temeiuri. Antipatiile oamenilor sunt în cea mai mare parte derivate din trei surse. Una dintre ele este o impresie, adevărată sau falsă, de utilitate. Nu le place ceea ce este dureros sau periculos sau ceea ce pare să fie astfel. Acestor antipatii, fiind bazate pe principiul fericirii, trebuie să li se ceară să se justifice pe baza lui. A doua clasă de antipatii este împotriva a ceea ce li se spune oamenilor sau îşi imaginează ei înşişi că este neplăcut pentru anumite puteri, vizibile sau invizibile, capabile să le facă rău şi a căror mânie, odată aprinsă, se poate descărca pe cei ce au tolerat, ca şi pe cei care au comis fărădelegea. Al treilea gen de antipatii, deseori la fel de puternice ca oricare din celelalte două, sunt orientate către simplele diferenţe de opinie sau de gust. Oricare dintre cele trei, când sunt hrănite prin educaţie şi prin încrederea ce rezultă din încurajarea reciprocă, ia în minţile comune caracterul unei trăiri morale. Dar să pretinzi că oricare dintre aceste antipatii, dacă ar ajunge atât de generale, ar conferi cea mai mică garanţie a propriei sale justeţi şi rezonabilităţi sau ar putea pretinde să fie constrângătoare asupra acelora care nu împărtăşesc acel sentiment (*sentiment*) este la fel de iraţional ca a aduce credinţa în fantome sau vrăjitoare ca dovadă a existenţei lor reale. Eu nu sunt ţinut să mă abţin de la o acţiune pentru că unei alte persoane îi displace, oricât şi-ar înnobila ea antipatia cu numele de dezaprobare.

Nu putem trece peste criticile dr. Whewell adresate lui Bentham fără a atrage atenţia asupra unor observaţii făcute de el asupra felului de-a fi al lui Bentham ca jurist, mai degrabă decât ca moralist. În această ipostază, dr. Whewell îi dă mai multă dreptate lui Bentham decât o face în domeniul filosofiei morale. Dar îi găseşte vină în privinţa a două lucruri: în primul rând, pentru că nu recunoaşte în suficientă măsură ceea ce dr. Whewell

numeşte elementul istoric al legislaţiei şi apoi pentru că îşi imaginează că „într-o anumită măsură, schemele sale de legi ar putea fi făcute independente de condiţile locale" (*Lectures*, p. 254). Dr. Whewell admite ca parte a doctrinei lui Bentham teza că e necesar ca diferite ţări să aibă, într-o anumită măsură, legi diferite; el ştie că acesta a scris o carte intitulată *Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*; dar consideră că Bentham a greşit susţinând că ar trebui să existe un plan general ale cărui detalii ar trebui modificate doar de circumstanţele locale şi susţine că ţări diferite cer planuri de bază (*ground-plans*) legislative diferite:

> „Există în orice cod naţional de legi un element istoric necesar şi fundamental; există nu puţine prevederi suplimentare care pot fi adăugate sau adaptate la circumstanţele locale după ce corpul principal al codului a fost construit; există nu puţine tuşe de culoare locală care pot fi puse după ce tabloul a fost aproape pictat; dar nu există nici un element care să aparţină legii încă de la originea sa şi care să pătrundă la rădăcinile sale, o parte a structurii ei intime, o direcţie în proiectul originar. Concepţiile naţionale cu privire la statutul persoanei, la proprietate şi la modurile de achiziţie, la tranzacţii şi la modurile de încheiere a lor, la familie şi la consecinţele ei, la guvern şi la originile sale, toate acestea afectează chiar şi cele mai universale aspecte şi diviziuni ale delictelor penale; acestea afectează încă şi mai mult fiecare pas al procesului expozitiv pe care legea civilă îl aplică drepturilor (*rights*) atunci când defineşte delictele penale" (*Lectures*, p.254).

Ceea ce dr. Whewell desemnează prin expresia obscură şi înşelătoare „un element istoric", acuzându-l pe Bentham că nu i-ar fi acordat suficientă atenţie, reprezintă trăirile şi opiniile existente ale oamenilor. Acestea pot fi numite, fără îndoială, istorice într-un anume sens, ca fiind parţial produsul istoriei lor anterioare; dar, oricâtă atenţie ar merita aceste opinii şi trăiri în domeniul legislativ, o merită nu în calitate de fapte istorice, ci de forţe sociale existente actualmente. Bentham, alături de toate persoanele raţionale, admite că un legiuitor este obligat să dea atenţie opiniilor şi trăirilor oamenilor pentru care legiferează; cu precizarea că el nu a privit aceste opinii şi trăiri ca afectând, în vreun grad semnificativ, ceea ce era dezirabil să fie făcut, ci numai ceea ce putea fi făcut. Să luăm unul dintre cazurile oferite de dr. Whewell – „concepţiile naţionale

cu privire la statutul persoanei". „Concepţiile naţionale" pot privi sclavia ca pe o condiţie legitimă a fiinţelor umane, şi domnul Livingstone, legiferând pentru Louisiana, s-ar fi putut să fi fost obligat să recunoască sclavia ca pe un fapt şi să o prevadă, pe ea şi consecinţele ei, în codul său de legi; dar el a trebuit să privească egalitatea fiinţelor umane ca fundament al legiferării sale şi concesia făcută „elementului istoric" ca pe o problemă de oportunitate temporară, străduindu-se să educe naţiunea, prin tot ce-i stă în putere, în spiritul unor lucruri mai bune. La fel despre celelalte subiecte menţionate de dr. Whewell – proprietatea, contractele, familia şi guvernarea. Faptul că în oricare dintre aceste probleme un popor preferă un anume mod particular de legiferare din motive istorice – adică îl preferă pentru că l-a folosit timp îndelungat – nu demonstrează deloc existenţa vreunei capacităţi originare de adaptare a lui la felul de-a fi al acelui popor ori la circumstanţe şi contribuie foarte puţin la a-l recomanda pentru profitul său imediat. Dar poate fi foarte important să se determine ce poate face legiuitorul şi, încă mai mult, maniera în care el se cuvine s-o facă; Bentham a conferit ambelor aspecte întreaga lor greutate. Ceea ce se află în dispută între el şi dr. Whewell este teza susţinută de Bentham că e bine ca legiuitorul să aibă mereu în faţă un ideal a ceea ce ar face el dacă oamenii pentru care face legi ar fi în întregime lipsiţi de prejudecăţi sau părtiniri accidentale; în timp ce dr. Whewell, punând chiar „la baza sistemului" prejudecăţile şi părtinirile lor accidentale (*Lectures*, p. 255), impune legislaţia nu ca simplă recunoaştere a trăirilor populare existente, ci ca supunere faţă de ele.

Cealaltă obiecţie adusă de dr. Whewell lui Bentham ca autor pe probleme legislative (căci vom omite critica sa a clasificării delictelor ca pe o chestiune mult prea de detaliu în raport cu prezenta discuţie) este aceea că el nu ar recunoaşte pe deplin „menirea morală a dreptului" (p. 257). Dr. Whewell spune, într-o frazeologie pe care o prescurtăm considerabil, că dreptul trebuie nu numai să apere şi să satisfacă omul, ci şi să-l perfecţioneze şi să-l înveţe; nu numai să aibă grijă de el ca animal, dar şi să-l înalţe la o viaţă morală. Pedeapsa, prin urmare, spune el, „trebuie să fie nu numai un mijloc de prevenire a suferinţei, ci şi o lecţie morală" (*Ibid*.). Dar Bentham, cum e obligat să admită acum şi dr. Whewell, spune acelaşi lucru şi, în realitate, el împinge această doctrină atât de departe, încât susţine că pedeapsa legală trebuie câteodată ataşată actelor doar în scopul stigmatizării lor şi al reorientării sentimentului popular împotriva lor. Nimeni nu recunoaşte mai mult decât Bentham această cea mai importantă,

dar şi cea mai neglijată funcţie a legiuitorului, funcţia de dascăl, atât sub aspect moral, cât şi intelectual. Dar pentru aşa ceva el nu se bucură de nici un credit din partea dr. Whewell, cu excepţia aprecierii că a greşit în ce priveşte principiile sale; căci dr. Whewell pare să socotească recunoaşterea moralităţii ca un bine drept o impertinenţă din partea oricui care gândeşte, ca şi Bentham, că ea este un mijloc în vederea unui scop. Dacă cineva care crede că sentimentele morale trebuie orientate de fericirea omenirii propune ca aceste sentimente morale să fie cultivate şi stimulate, dr. Whewell consideră un asemenea lucru ca o abandonare a principiilor utilitariste şi ca o tentativă de a împrumuta sau chiar a fura propriile sale principii.

Pentru a ne da un exemplu de „încercare a lui Bentham de a exclude moralitatea ca atare din legislaţia sa", dr. Whewell se referă la „ceea ce spune el cu privire la legile căsătoriei şi în special în favoarea libertăţii divorţului prin consimţământ reciproc"[9]. Cum aceasta este singura oportunitate pe care dr. Whewell o oferă cititorilor de a compara modul său de discutare a unei probleme morale specifice cu acela al lui Bentham, vom consacra câteva cuvinte acestui subiect.

După ce citează din Bentham observaţia că o guvernare care interzice divorţul „îşi asumă riscul de a hotărî că înţelege interesele indivizilor mai bine decât o fac ei înşişi"[10], dr. Whewell răspunde că aceasta este o obiecţie faţă de toate legile; că, în multe alte cazuri, „guvernarea, atât în procesul legiuirii, cât şi al administrării, presupune că înţelege interesele indivizilor *şi interesul public aşa cum e afectat de ele*, mai bine decât o fac ei înşişi"[11]. Cuvintele scrise cu caractere italice schimbă cu abilitate problema. Guvernarea este îndreptăţită să presupună că va avea mai bine grijă de interesul public decât indivizii, chiar dacă nu va avea mai bine grijă de propriul lor interes. Una este pentru legiuitori să dicteze indivizilor ce trebuie ei să facă pentru propriul lor avantaj, şi alta să protejeze interesul altor persoane care ar putea fi afectate nociv de actele lor. Cazurile exemplificate de însuşi dr. Whewell sunt suficiente: „Care este sensul restricţiilor impuse de dragul sănătăţii publice, curăţeniei şi confortului? De ce nu sunt indivizii lăsaţi să facă tot ce le place cu privire la asemenea chestiuni? Evident, pentru că neglijenţa, ignoranţa, indolenţa i-ar impiedica să facă tot ce este posibil pentru propriul lor interes"

---

[9] Bentham, *Principles of the Civil Code*, în *Works*, vol.1, p. 355.

[10] Whewell, *Lectures*, p. 258.

[11] Whewell, *Lectures*, p. 258.

(p. 258). Am putea spune, mai degrabă, că i-ar determina să facă ceea ce e contrar interesului altor oameni. Menirea cea mai potrivită a legilor din domeniul sanitar nu e aceea de a constrânge oamenii să aibă grijă de propria lor sănătate, ci aceea de a-i opri să pună în pericol sănătatea celorlalţi. A prescrie prin lege ceea ce ei ar trebui să facă pentru propria lor sănatate ar fi privit, pe bună dreptate, de cei mai mulţi oameni ca un lucru foarte asemănător tiraniei.

Dr. Whewell continuă:

> „Dar este dl Bentham gata să aplice în mod consecvent principiul pe care îl presupune astfel, anume că în asemenea probleme indivizii sunt cei mai buni judecători ai proprilor lor interese? Va permite el ca divorţul să aibă loc oricând cele două părţi consimt în a-l dori? ... O asemenea facilitate în materie de divorţ elimină orice diferenţă între căsătorie şi concubinaj. Dacă o pereche se poate separa atunci când îi place, de ce-şi mai asumă legiuitorul sarcina de a le recunoaşte convieţuirea?" (p. 259).

Aplicaţi aceste consideraţii altor cazuri. Dacă un individ îşi poate plăti croitorul atunci când el şi croitorul său aleg să facă acest lucru, de ce îşi mai asumă legea sarcina de a-i recunoaşte ca debitor şi creditor? De ce să recunoaştem ca parteneri în afaceri, ca moşier şi ca dijmaş, ca angajat şi ca angajator, oameni care nu sunt legaţi unul de altul pentru toată viaţa?

Dr. Whewell găseşte ceea ce el crede a fi o inconsistenţă în concepţia lui Bentham cu privire la acest subiect. El descrie astfel opiniile lui Bentham:

> „Căsătoria pe viaţă este, spune el (Bentham), cea mai naturală căsătorie; dacă nu ar fi existat nici o lege, cu excepţia legii obişnuite a contractelor, acesta ar fi fost cel mai obişnuit aranjament. Până aici totul e bine. Dar dl Bentham, ducându-şi argumentul până aici, nu şi-l continuă. Ce concluzie am putea presupune că a intenţionat el să tragă? Oare că acest aranjament ar fi fost foarte *general* în absenţa legii şi că, prin urmare, legiuitorul trebuie să dea o lege pentru a-l face *universal*?... Nu. Chiar propoziţia care urmează este folosită pentru a arăta absurditatea faptului de a face din această înţelegere una din care părţile nu se pot elibera prin acord mutual. Şi nu există nici o încercare de a reduce aceste argumente, sau rezultatele lor, la ceva consistent" (p. 259-260).

Ideile dr. Whewell cu privire la inconsistenţă par să fie deosebite. Bentham, spune el, este de părere că în majoritatea cazurilor cel mai bine pentru fericirea persoanelor căsătorite este să rămână împreună. Aşa să stea lucrurile (întreabă dr. Whewell)? Atunci de ce să nu-i forţăm să rămână împreună, chiar dacă ar fi mai bine pentru fericirea lor să se separe?

Să urmărim iarăşi câteva cazuri paralele. În alegerea unei profesii, o persoană sensibilă se va fixa pe aceea în care va găsi că e agreabil să rămână; ar rezulta că nu ar fi legal să-ţi schimbi o profesie odată aleasă. Un moşier, când are un bun arendaş, îşi va servi cel mai bine interesele proprii prin gestul de a nu-l schimba; ar rezulta de aici că orice arendă trebuie să fie pe viaţă. Alegătorii care şi-au găsit un bun reprezentant vor proceda probabil înţelept realegându-l; rezultă că membrii parlamentului se cuvine să fie de neînlocuit.

Dr. Whewell a intenţionat să arate spre ce erori a fost condus Bentham atunci când a tratat problema căsătoriei separat de „bazele ei morale". Totuşi, o parte a plângerii sale este că Bentham ia în considerare bazele morale, ceea ce, după părerea dr. Whewell, el nu ar avea nici un drept să facă. Dacă o persoană căsătorită o maltratează pe cealaltă ca să obţină consimţământul ei pentru divorţ,

> „... decizia lui Bentham este că trebuie să conferim libertatea părţii maltratate, şi nu celeilalte... Acum, faţă de această decizie eu nu am nimic de obiectat; dar trebuie să remarc faptul că opinia care o face acceptabilă este aceea că ea e o decizie pe baze morale, una pe care dl Bentham nu o va recunoaşte de bunăvoie. Omul nu trebuie să poată profita de ceea ce a făcut greşit; *aceasta* este o maximă care chiar *ne* satisface. Dar dl Bentham, care priveşte ceea ce e greşit numai ca pe ceva dăunător, va găsi dificil, cred eu, să-l satisfacă pe acel om convingându-l că el a fost cinstit folosit" (p. 261).

Dl Bentham şi-ar fi imaginat cu dificultate că acela care încearcă să-i critice filosofia ar putea cunoaşte atât de puţine din elementele ei. Dr. Whewell se întreabă ce temei ar putea exista, pe baza principiilor lui Bentham, pentru a nu permite unui om să tragă beneficii de pe urma propriilor fapte greşite (*by his own wrong*). Oare nu a realizat el niciodată că acest temei constă în a priva omul de mobilul care-l face să comită ceva greşit?

În sfârşit, spune dr. Whewell, „nici o regulă bună nu poate fi stabilită pe această temă fără a privi uniunea maritală dintr-un punct de vedere moral; fără a considera că una dintre marile meniri ale legii, aceea de a eleva şi purifica ideea pe care şi-au făcut-o oamenii despre căsătorie, de a-i face să o considere ca o completă unire a intereselor şi trăirilor, a bucuriilor şi speranţelor celor două părţi" (p. 262). Nu putem fi de acord cu doctrina că menirea legii ar trebui să fie aceea de a-i „face pe oameni să considere" căsătoria ca fiind ceva ce ea nu este. Nici Bentham, nici altcineva care gândeşte la fel ca şi el nu vor nega că această unire completă este cel mai înalt ideal al căsătoriei; dar e o proastă filosofie aceea care vorbeşte despre o relaţie ca şi cum *ar fi fost* întotdeauna cel mai bun lucru dintre câte pot exista, ca să conchidă apoi că, atunci când e clar că lucrurile nu stau aşa, cum se întâmplă în imensa majoritate a cazurilor, şi chiar atunci când avem cazul contrar, cum se întâmplă într-o considerabilă minoritate de cazuri, ea ar trebui totuşi tratată exact ca şi când faptele corespund întru totul teoriei. Libertatea divorţului este apărată deoarece căsătoriile nu sunt ceea ce dr. Whewell spune că ar trebui să credem că sunt, deoarece o alegere făcută de o persoană fără experienţă şi a cărei corectare nu este permisă nu poate, cu excepţia cine ştie cărui accident fericit, să realizeze condiţiile esenţiale pentru această uniune completă.

Oferim aceste observaţii nu pentru că vrem să discutăm problema, ci pentru că vrem să discutăm felul în care o tratează dr. Whewell, ca parte a comparaţiei pe care el îşi invită cititorii să o facă între metoda sa şi cea a lui Bentham. Dacă am fi vrut să confirmăm caracterizarea generală pe care am atribuit-o filosofiei dr. Whewell urmărind în detaliu moralitatea propusă de el, atunci cele două volume ale lucrării *Elements* ne-ar fi putut oferi materie primă din abundenţă. Am fi putut arăta că dr. Whewell nu numai că nu aduce nici o îmbunătăţire vechilor doctrine morale, dar încearcă să revigoreze mai multe dintre acelea care au fost între timp pierdute sau marginalizate de curentul progresului uman.

Îl vedem astfel propovăduind peste tot, ca una dintre cele mai sacre datorii, respectul pentru superiori, chiar şi atunci când nu este meritat personal (vol. I, p.176-177), ca şi supunerea la legile existente, chiar şi când sunt rele. „Legile statului trebuie să fie respectate chiar şi atunci când instituie sclavia" (vol. I, p. 351). „Moralitatea individului", spune el (vol. I, p. 58), „depinde de neviolarea de către el a legilor naţiunii sale". Datorăm supunere nu atât faţă de spiritul legii, cât faţă de litera ei (vol. I, p. 213).

Într-adevăr, legea e acceptată de dr. Whewell ca fiind izvorul drepturilor; al acelor drepturi pe care avem datoria morală primară să nu le încălcăm. Şi simplul obicei are aproape aceeaşi autoritate cu legiferarea expresă. Chiar şi într-o chestiune atât de personală precum căsătoria, obişnuinţele şi practicile fiecărei ţări sunt legea supremă. „În unele ţări, căsătoria copilului este o problemă rezolvată de obicei de părinţi; în asemenea cazuri, este datoria copilului să-şi pună afectele, atât cât este posibil, în armonie cu acest obicei" (vol. I p. 211). „Respectul şi afecţiunea" pentru „constituţia fiecărei ţări", susţine el (vol. II, p. 204), este „una dintre datoriile cetăţeanului".

Şi iarăşi, afirmă dr. Whewell cu o francheţe în care azi nu se mai aventurează de regulă persoanele având poziţia şi importanţa sa, a nu crede într-o guvernare providenţială a lumii ori în revelaţie este o crimă morală; iată de ce „oamenii sunt blamabili pentru că nu cred în adevăruri după ce le-au promulgat, deşi ei sunt nişte ignoranţi neblamabili înainte de promulgare" (vol. II, p. 93). Aceasta este chiar esenţa intoleranţei religioase, agravată de faptul că printre persoanele astfel stigmatizate moral sunt incluşi în mod notoriu mulţi dintre cei mai buni oameni care au trăit vreodată. El merge chiar mai departe şi formulează principiul intoleranţei în forma sa cea mai generală, spunând că „omul care susţine opinii false" este condamnabil moral „atunci când a avut mijloacele cunoaşterii adevărului" (vol. II, p. 102); că este „datoria sa să gândească raţional" (*i.e.* să gândească la fel ca dr. Whewell); că nu are nici un rost să spună că „a făcut tot ce a putut ca să ajungă la adevăr, deoarece un om nu a făcut niciodată *tot ce a putut* pentru a ajunge la adevăr" (vol. II, p. 105-106). Dacă un om nu a făcut niciodată tot ce a putut, nici judecătorul său nu a făcut tot ce a putut; iar ereticul poate avea mai multe temeiuri pentru a crede că opinia sa este adevărată decât are judecătorul pentru a afirma că e falsă. Dar judecătorul este de partea opiniilor tradiţionale, ceea ce, după standardul dr. Whewell, face ca totul să fie în regulă.

Nu e, totuşi, menirea noastră să-l criticăm aici pe dr. Whewel în calitatea sa de dascăl întru detaliile moralităţii. Proiectul nostru nu merge mai departe de dorinţa de a ilustra controversa sa cu Bentham în privinţa primului principiu. S-ar putea considera că argumentele dr. Whewell împotriva filosofiei utilităţii sunt prea slabe pentru a merita o respingere atât de lungă. Dar argumentele slabe trec uşor drept convingătoare atunci când sunt de aceeaşi parte a baricadei cu sentimentul predominant; şi cititorii sunt, în

general, atât de puţin familiarizaţi cu acest sistem de filosofie morală sau cu oricare altul, încât ei iau de bun cuvântul oricui, în special al unui autor reputat, care promite să-i informeze în ce constă acesta, acceptând că o anume doctrină trebuie să fie într-adevăr absurdă chiar dacă numai câteva simple truisme i-au fost opuse drept replică. Prin urmare, nu a fost deloc lipsit de importanţă să arătăm, printr-o examinare amănunţită, că dr. Whewell nu a înţeles şi şi-a reprezentat greşit filosofia utilităţii şi că încercările sale de a o respinge şi a edifica o filosofie morală fără ea au eşuat nu mai puţin.

Glosar

act – act
action – acţiune
affection – afect
aim – ţintă
arguing – discuţie
association (of ideas) – asociere (de idei)
balance – sold
bearing (moral) – aspect (moral), încărcătură (morală)
bound (to be) – a fi ţinut (constrâns)
claim – revendicare
conduciveness to – contribuţie la
conduct – conduită
conscience – conştiinţă (morală)
crime – infracţiune, nelegiuire, crimă
debasing – corupător
desire – dorinţă
disposition – dispoziţie
doctrine – doctrină
end – scop
enjoin – a porunci
enjoyment – delectare
ethics – etică
evince – a manifesta
expediency – oportunitate
feeling – trăire (subiectivă)
found – a fundamenta
foundation – fundament
generalities (*generalia*) – principii generale, principii prime
goal – obiectiv
gratify – a împlini (o dorinţă)
ground – bază
habit – deprindere
happiness – fericire
inducement – mobil

inference – inferenţă
just – drept (adj.)
justice – dreptate
loveable – atrăgător
meaning – înţeles
mind – minte, spirit
morality – moralitate
morals – morală
motive – motiv
must – e necesar
object – menire, obiectiv
offence – delict
ought – trebuie
overrule – a surclasa
passion – pasiune
pleasure – plăcere
policy – politici (strategie de acţiune, politică)
promotion – promovare
proof – demonstraţie
prudence – prudenţă
purpose – ţel
ratiocination – raţionare deductivă
reason – temei
reasoning – raţionament
rectitude – rectitudine
right – corect
rights – drepturi
rule – regulă
satisfy – a satisface
selfish – egoist
self-regarding – privitor la sine
sentient (being) – fiinţă capabilă de simţire
should – s-ar cuveni
sinister interest – interes malefic
supersede – a elimina prin depăşire
sympathy – simpatie
will – voinţă
wish – vrere
wrong – incorect, greşit
sentiment – sentiment
fairness – nepărtinire
impartiality – imparţialitate

Bibliografie selectivă

OPERE ALE LUI J.S. MILL ÎN LIMBA ROMÂNĂ

J.S. Mill, *Utilitarismul*, Editura Alternative, Bucureşti, 1994.
J.S. Mill, *Despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1994.
J.S. Mill, *Logica ştiinţelor morale* (capitolul 12 din *A System of Logic*) şi *Guvernământul reprezentativ* (cap. I şi II), în G. Ene (ed), *Filosofia politică a lui John Stuart Mill*, Polirom, Iaşi, 2000.

EDIŢIA STANDARD A OPERELOR LUI J.S. MILL

J.M. Robson (ed), *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, 1961-1991 (33 volume).

COMENTARII LA *UTILITARISMUL*

F. Berger, *Happiness, Justice and Freedom*, Berkeley, California, 1984, Part I.
R. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Routledge, 1997.
R. Crisp (ed), *J.S. Mill, Utilitarianism*, Oxford University Press, 1998, Editor's Introduction
V. Mureşan, *Utilitarismul lui J.S. Mill*, Paideia, Bucureşti, 2003.

CULEGERI DE STUDII DESPRE *UTILITARISMUL* LUI J.S. MILL

W. Cooper, K. Nielsen, S. Patten (eds), *New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism*, *Canadian Journal of Philosophy*, 1979, Supplimentary volume.
G. Ene (ed), *Filosofia politică a lui J.S. Mill*, Polirom, Iaşi, 2000.
D. Lyons, *Rights, Welfare and Mill's Moral Theory*, Oxford University Press, 1994, cap. 3-6.

D. Lyons (ed), *Mill's Utilitarianism. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers
Inc.,1997.
H.B. Miller, B. Williams (eds), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1982.
J.M. Smith, E. Sosa (eds), *Mill's Utilitarianism*, Wadsworth Pub. Co. Inc., 1969.
J.B. Schneewind (ed), *Mill. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London, Melbourne, 1969.

CĂRŢI DESPRE FILOSOFIA LUI J.S. MILL

R. P. Anschutz, *The Philosophy of J.S. Mill*, Clarendon, 1953.
A. Bain, *John Stuart Mill,* Thoemes Press, 1993 (1882).
K. Britton, *John Stuart Mill*, Penguin, 1969.
W. Donner, *The Liberal Self. John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Cornell University Press, 1991.
E. Eisenach, *Mill and the Moral Character of Liberalism*, Pennsylvania University Press, 1998.
J. Gray, G.W. Smith, *J.S.Mill. On Liberty in focus*, Routledge, 1991.
H.J. McCloskey, *J.S. Mill. A Critical Study,* McMillan, 1971.
A. Ryan, *The Philosophy of J.S. Mill*, Macmillan, 1970.
J. Skorupski, *John Stuart Mill*, Routledge, 1989.
J. Skorupski (ed), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, 1997.
J. Riley, *Mill on Liberty*, Routledge, 1998.

ARTICOLE DESPRE UTILITARISMUL LUI MILL

R.J. Arneson, *Human Flourishing versus Desire Satisfaction, Social Philosophy and Policy*, 1999.
R.F. Atkinson, *J.S.Mill's „Proof" of the Principle of Utility*, Philosophy, 32/1957.
I. Berlin, *Mill şi finalităţile vieţii*, în I. Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, 1996.
D.G. Brown, *Mill's Act-Utilitarianism*, în D. Lyons (ed*), Mill's Utilitarianism. Critical Essays,* Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1997.
H.G. Burns, *Utilitarianism and Reform, Utilitas*, 1(2), 1989.
D. Copp, *The Iterated-Utilitarianism of J.S. Mill, Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary volume V, 1979.

N. Cooper, *Mill's „Proof" of the Principle of Utility*, *Mind*, LXXVIII, 1969.
C.M. Cope, *Was Mill A Utilitarian?*, *Utilitas*, (10), 1, 1998.
D.P. Dryer, *Justice, Liberty and the Principle of Utility in Mill*, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary volume V, 1979.
W. K. Frankena, *Eroarea naturalistă*, în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti, 1995.
B. Gibbs, *Higher and Lower Pleasures*, *Philosophy*, 61/1986.
N. Griffin, *A Note on Mr. Cooper's Reconstruction of Mill's „Proof"*, *Mind*, LXXXI, 1972.
E.W. Hall, *The „Proof" of Utilitarianism in Bentham and Mill*, *Ethics*, 1/1949 (retipărit în J.B. Schneewind (ed), *Mill. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, 1968).
J. Harrison, *Rule Utilitarianism and Cumulative-Effect Utilitarianism*, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary volume V, 1979.
S.J. Heans, *Was Mill a Moral Scientist?*, *Philosophy*, (67), 1992.
R.W. Hoag, *Happiness and Freedom*, *Philosophy and Public Affairs*, 15(1), 1986.
J. Kleinig, *The Fourth Chapter of Mill's Utilitarianism*, *Australasian Journal of Philosophy*, 48 (2), 1970.
H. J. McCloskey, *John Stuart Mill: A Critical Study*, Macmillan, St. Martin's Press, 1971. D.E. Miller, *Internal Sanctions and Mill's Moral Psychology*, *Utilitas*, no.1/1998.
E. Millgram, *Mill's Proof of the Principle of Utility*, *Ethics*, 110, 2000.
J. Plamenatz, *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*, vol. II, Longman, London, 1998.
D.D. Raphael, *Fallacies in and About Mill's Utilitarianism*, *Philosophy*, 11/1955.
J. Seth, *The Alleged Fallacies in Mill's Utilitarianism*, *Phil. Rev.*, 5/1908.
M.G. Singer, *Mill's Stoic Conception of Happiness and Pragmatic Conception of Utility*, *Philosophy*, 75 (291), 2000.
E. Sosa, *Mill's Utilitarianism*, în J. M. Smith, E. Sosa (eds), *Mill's Utilitarianism*, Wadsworth Pub. Co. Inc., 1969.
J.O. Urmson, *The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill*, *Philosophical Quarterly*, III,1953.
H. R. West, *Mill's „Proof" of the Principle of Utility*, în H. B. Miller, W. H. Williams (eds), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

STUDII DESPRE UTILITARISM ÎN GENERAL

C. Audard (ed), *L'utilitarisme. Anthologie historique et critique*, PUF, 1999 (3 vol.).
C. Audard, *Utilitarismul*, în A. Montefiore, V. Mureşan (eds), *Filosofia morală britanică*, Alternative, 1998.
I. Berlin, *J.S. Mill şi finalităţile vieţii*, în I. Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, 1996.
A. Caille, *Critica raţiunii utilitare*, Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
J. Carlisle, *J. S. Mill on the Writing of Character*, University of Georgia Press, 1991.
S. Darwall, *Philosophical Ethics*, Westview Press, 1998.
J. Glover (ed.), *Utilitarianism and Its Critics*, MacMillan, 1990.
J. Griffin, *Well-Being*, Clarendon 1986.
E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, PUF, 1995 (3 vol.).
J.R. Lucas, *On Justice*, Clarendon,1980.
J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977.
K. Mulligan, R. Roth (eds), *Regards sur Bentham et l'utilitarisme*, Librairie Droz, Geneve, 1993.
R. Norman, *The Moral Philosophers*, Clarendon, 1983, cap. 7.
S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon, 1982 (1995).
R. Spearman, *Bonheur et bienveillance*, PUF, 1997.
P. Pettit (ed), *Consequentialism*, Dartmouth, 1993.
J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, Basil Blackwell, 1958.
A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, Duckworth, 1973.
J. Rachels, *Introducere în etică*, Punct, 2000.
W. Shaw, *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell, 1999.
G. Scarre, *Utilitarianism*, Routledge, 1996.
A. Sen, B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism; For and Against*, Cambridge University Press, 1963.
S. Scheffler (ed.), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford University Press, 1988.
B. Williams, *Moralitatea*, Punct, 2002, cap. „Utilitarismul".